biblioteca de patrística

máximo el confesor

MEDITACIONES SOBRE LA AGONÍA DE JESÚS

editorial ciudad nueva

Máximo el Confesor

MEDITACIONES SOBRE LA AGONÍA DE JESÚS

Introducción y notas de Aldo Ceresa-Gastaldo
Traducción del griego de Isabel Garzón Bosque

Editorial Ciudad Nueva
Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá
Montevideo-Santiago

Primera edición: 1990
Segunda edición: 1996

Reservados todos los derechos. No está permitida sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1990, Editorial Ciudad Nueva
Andrés Tamayo 4 - 28028 Madrid (España)

ISBN: 84-89651-01-9
Depósito Legal: M-6547-1996

Impreso en España - Printed in Spain

Imprime: Gráficas Dehón

INTRODUCCIÓN

1. *La agonía de Jesús en la obra de Máximo el Confesor*

En la obra de Máximo el Confesor aparece frecuentemente el tema de la agonía de Jesús entre los distintos episodios de la vida terrenal de Cristo, episodios que demuestran su perfecta naturaleza humana y, en modo particular, su voluntad con la operación correspondiente, en la polémica contra el monoenergismo y el monotelismo que la negaban [1].

En todo el *corpus* de su obra se elevan a treinta y tres las citas de los textos evangélicos que se refieren al episodio de Getsemaní, y especificamente siguiendo el orden y la numeración progresiva de los capítulos de sus cuatro autores, resultan distribuidas así:

1. Para datos sobre la vida y obra de Máximo, confróntese la introducción de mi volumen *Umanità e divinità di Cristo*, Città Nuova, Roma 1979, pp. 7-13 y un tratado más amplio de I. H. DALMAIS, *Maxime le Confesseur*, en el *Dictionnaire de Spiritualitè*, fascículo 66-67, París 1978, colec. 836-847; confróntese también mi estudio específico *Agonia e sangue di Gesú nel Getsemani*, en *Sangue e antropologia nella liturgia*, II, Roma 1984, pp. 571-579.

1. Mt 26, 38[2] (*Mi alma está triste hasta el punto de morir*) se cita junto a Jn 12, 27 (*Ahora mi alma está turbada*) y con Mt 26, 40 (*¿Conque no habéis podido velar una hora conmigo?*) en *Op.* 8, del 640 aproximadamente[3] (PG 91, 105C, 1) para subrayar la operación natural humana de Cristo; la misma cita se encuentra en *Op.* 15, del 646-647 (PG 91, 165B, 6) y viene referida a un pasaje de Severiano de Gabala para demostrar las dos voluntades de Cristo y, de manera particular, la humana, que experimenta turbación, a diferencia de la divina, no sujeta a pasión (poco antes había sido citado Jn 12, 27 seguido de Mt 26, 41: *El espíritu está pronto, pero la carne es débil*).

2. Mt 26, 39 (*Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa*): *Op.* 6, del 640-642 (PG 91, 65A, 8-69A, 15) está dedicada por entero al comentario de este versículo; aparece además en *Op.* 7, del 642 aproximadamente (PG 91, 80C, 9), para poner de relieve la debilidad de la carne de Cristo que se manifestaba realmente y no de manera fantástica a quien lo veía, hasta el punto de tenerle miedo a la muerte; en *Op.* 3, del 645-646 (PG 91, 48C, 4), para sostener las dos voluntades de Cristo, en las que la humana está marcada, no opuesta, por la divina; cinco veces es citado en *Op.* 15, como

2. Este texto bíblico citado por Máximo puede tener algunas variantes en las traducciones de modernas ediciones críticas.

3. Sigo, salvo divergencias, el orden cronológico establecido por P. SHERWOOD, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, en «Studia Anselmiana», 30, Roma 1952.

extraído de un pasaje de Atanasio (PG 91, 160C, 12), de Juan Crisóstomo (Ibid. 164C, 1), de Cirilo de Alejandría (Ibid. 164D, 7), de Severiano de Gabala (Ibid. 165A, final) y de Apolinar (Ibid. 169C, 10).

3. Mt 26, 39 (*Pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú*) aparece en *Ambigua* II, del 628-630 (PG 91, 1076B, 6), para indicar que el mismo Salvador ha marcado en sí nuestra voluntad humana; tres veces en *Op.* 15 (PG 91, 164A, final; 164B, 6; 164C, 2) en una amplia cita de Juan Crisóstomo referida de manera casi idéntica en *Op.* 24 (PG 91, 268B, 9), que considero que pertenece a la misma época del *Op.* 15, o sea, muy poco posterior [4].

4. Mt 26, 40 (*¿Conque no habéis podido velar una hora conmigo?*) aparece ya recordado en *Op.* 8 (PG 91, 105C, 2).

5. Mt 26, 41 (*El espíritu está pronto, pero la carne es débil*) está citado dos veces en *Op.* 15 (PG 91, 160D, 1 y 165B, 9) en pasajes tratados respectivamente por Atanasio y por Severiano de Gabala.

6. Lc 22, 42 (*Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya*) es objeto de un amplio comentario en *Op.* 6, donde resulta citado cinco veces (PG 91, 65B, 8; 68A, 3; 68B, 1; 68C, 6; 68C, 12); en *Op.* 7 (PG 91, 80D, 7); en *Op.* 16 (PG 91, 197A, 7); en *Op.*

4. Según SHERWOOD, *op. cit.* p. 44, sería anterior y se remontaría al 640.

3 (PG 91, 48C, 5); y tres veces en *Op.* 15 (PG 91, 161C, 7; 169C, 11; 176B, 1).

7. La primera parte de Jn 12, 27 (*Ahora mi alma está turbada*) aparece en la ya citada *Op.* 8 (PG 91, 105C, 2); la segunda parte (*Padre líbrame de esta hora*) es citada en *Op.* 15 (PG 91, 165B, 1).

Como puede verse, las citas son aisladas, o van conjuntas con otras análogas y, entre éstas, las más numerosas son las de Lc 22, 42 (once en total), obviamente por la presencia del término *thelēma*, de primordial importancia en el pensamiento de Máximo.

En ninguna de sus obras aparecen citados los versículos de Lc 22, 43-44, referentes al ángel confortador y al sudor de la sangre de Cristo, y el léxico concerniente específicamente a la agonía es también limitado.

De hecho, el sustantivo agonía aparece una sola vez, en *Op.* 16 (PG 91, 196C, 10D, 4) donde Máximo demuestra que Cristo no sólo poseía dos voluntades en el momento de su pasión, sino siempre, ya que «si poseyó entonces una voluntad humana, la poseía también desde el principio, desde que se hizo hombre. No fue una innovación de aquel momento. Y si no la poseyó desde el principio, tampoco la tenía entonces, en el momento de la pasión. Sino que se limitó a fingir la súplica de alejamiento y con ella el resto de las acciones mediante las cuales fuimos salvados: el llanto, la súplica, la tristeza, la agonía, la cruz, la muerte, la sepultura». Tres veces aparece el término agonía en pasajes tomados de Juan Crisóstomo y ci-

tados en *Op.* 15: «Las palabras (de Mt 26, 39) no sólo manifiestan la agonía sino dos voluntades, una del Hijo, la otra del Padre» (PG 91, 164A, 11-13); poco después: «Es signo (de la carne) el temer la muerte, el estar incierto y el entrar en agonía» (PG 91, 164C, 4-5, idéntica a la cita de *Op.* 24, ibid. 268B, 11-13); y finalmente: «Las palabras (de Lc 22, 42) no solamente revelan el ser en agonía, sino dos voluntades» (PG 91, 176B, 4-5); una vez, en un pasaje tomado de Severiano de Gabala (Ibid. 165B, 4: el cuerpo de Cristo «lucha angustiosamente con la muerte»).

2. *La defensa de la plena humanidad de Cristo*

El motivo de la agonía de Jesús es elegido por Máximo para profundizar en la investigación sobre la distinción entre las dos voluntades de Cristo, la humana y la divina, y, como han mostrado los recientes estudios de F. M. Léthel [5] y de P. Piret [6], ha sido su reflexión la que ha servido para aclarar y superar las dudas que se presentaban en este punto.

5. *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, París 1979: las conclusiones a las que llega este estudio me parecen plenamente aceptables, a pesar de las críticas hechas por M. DOUCET, «*Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F. M. LÉTHEL*», en «Science et Sprit», 35 (1983), pp. 53-83.

6. *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, París 1983, en particular los capítulos V y VI (pp. 241-360).

De hecho parecía que tuviese que haber contradicción y oposición entre la petición de Jesús de alejar de Él la dolorosa pasión y su adhesión plena a la voluntad del Padre, como si la primera proviniese de su voluntad humana y la segunda de su voluntad divina, en antítesis entre ellas.

Máximo demuestra que entre las dos voluntades de Cristo no puede darse oposición alguna y que el momentáneo rechazo de la pasión se debe a la plena naturaleza humana de Cristo, que no puede dejar de temerle a la muerte, pero que con la misma voluntad humana supera el temor, en pleno acuerdo con su voluntad, que posee en común con el Padre.

Al hacerse hombre, Jesús se apropió de todo lo que pertenece a la naturaleza humana, comprendidos el dolor y el miedo a la muerte, pero, al mismo tiempo, le confirió aquello que era propiamente suyo como persona divina, cuya voluntad humana, del todo libre e independiente, no es como la del hombre, esclava del pecado, sino que está plena y constantemente de acuerdo con su voluntad divina.

El pensamiento de Máximo representa el culmen de la secular especulación cristológica encaminada a iluminar plenamente la humanidad de Cristo en relación con su divinidad, entre las incertidumbres y dudas de las que no habían logrado escapar ni siquiera los más significativos pensadores cristianos.

Para citar aunque sólo sea un ejemplo, es suficiente lo que observa A. Grillmeier a propósito de

Hilario de Poitiers: «Aunque Hilario tuvo con respecto a Atanasio la ventaja de reconocer claramente la existencia del alma humana de Cristo, no aprovechó suficientemente esta ventaja para responder a los arrianos. Incluso en el *Comentario a Mateo* trata de mantener lejos del alma de Cristo el dolor y la angustia, refugiándose en una exégesis forzada. Cristo no tenía miedo del sufrimiento y de la muerte por sí mismo, sino porque esto hubiese supuesto un motivo de escándalo para sus discípulos. Cuando el Señor rezaba para que el cáliz se alejase de Él, (oraba) al Padre que diese el cáliz a sus discípulos, para que éstos también pudiesen beberlo con el mismo valor... En el libro décimo del *De Trinitate* él postula la impasibilidad no sólo para el Logos, sino también para el cuerpo y el alma de Cristo. Hilario acentúa tan fuertemente la influencia del Logos en su naturaleza humana que, según su opinión, el cuerpo y el alma de Jesús sólo son capaces de sufrir gracias a un milagro divino»[7].

En Máximo existe también la convicción de que la humanidad de Jesús es superior a la de todos los hombres, como lo demuestra este importante pasaje suyo: «El gran misterio de la encarnación sigue siendo siempre un misterio, no sólo porque revelándose de manera correspondiente a la capacidad de aquellos que gracias a ella son salvados, lo que aún no se ha visto es mayor que lo que se

7. *Gesú il Cristo nella fede della Chiesa*, Vol. I. tomo II, Brescia 1982, p. 753.

ha revelado, sino también porque lo que aparece queda aún del todo escondido, sin ser conocido tal y como es por ninguna razón. Y cuanto se dice no debe parecer paradójico a nadie. De hecho, siendo Dios suprasubstancial y subsistiendo por encima de toda substancia superior, al querer alcanzar la substancia la obtiene de forma suprasubstancial. Por consiguiente, aun habiéndose hecho verdaderamente hombre por los hombres, y por amor a ellos de la substancia de los hombres, en lo que respecta al modo con el que se hizo hombre sigue siendo impenetrable, porque se hizo hombre de un modo superior al hombre» [8].

A pesar de todo, para Máximo la humanidad de Jesús no es absorbida por su divinidad «como una gota de vinagre en el mar» por usar la audaz expresión de Gregorio de Nisa [9]. Más aún, el interés por el realismo de la historia de Jesús y por las distintas fases de su pasión –siendo la primera de todas la dramática noche de la agonía– ha hecho que la especulación maximiana sea constantemente concreta y ponga de relieve, cada vez con mayor claridad, la humanidad de Jesús bajo el permanente estímulo de la lucha contra el monoenergismo y el monotelismo, en defensa de su plena voluntad humana.

Con respecto a esto, Léthel escribe justamente: «Desde Nicea hasta Constantinopla II, el misterio

8. De los *15 Capitoli*, c. 12 (PG 91, 172A, 9ss).
9. Citada por A. GRILLMEIER, *op. cit.* p. 700.

de Cristo parece haber sido principalmente considerado desde un punto de vista ontológico, mientras que ahora la Iglesia lo considera desde una perspectiva principalmente histórica. Y esta perspectiva se halla delineada en su afirmación central: *Cristo quería humanamente nuestra salvación*. La relación dinámica entre el sujeto *que quiere* y el objeto *querido*, según la libre *voluntad humana*, determina netamente el eje mayor de la formulación del 649 como eje histórico. El estudio del debate teológico sobre la agonía no nos permite dudar; los grandes problemas han sido planteados desde el punto de vista de la historia de Jesús. Pero esta lectura histórica de la cristología presupone la lectura ontológica, porque la historia de Jesús perdería todo su sentido teológico si ella no fuese la historia humana de una Persona divina» [10].

Esta historia de Jesús, que Máximo tuvo constantemente presente en su especulación, es de fundamental importancia únicamente porque sin ella perdería toda su eficacia y se disolvería en el mito la historia de la salvación, a la cual aquella está íntimamente ligada.

Cristo «se hace hombre, sobre todo para salvar, no para padecer» [11], afirma Máximo claramente, reafirmando una vez más la realidad de la dramática tensión de su voluntad humana en la agonía de Getsemaní.

10. *Théologie de l'agonie*, cit. p. 109.
11. *Op. 3*, PG 91, 48C, 3-5.

De esta manera se comprende la lúcida coherencia del humilde monje Máximo que, para defender la humanidad de Cristo, en pleno acuerdo con la tradición secular de la Iglesia, y contra cualquier intento de negación o de atenuación, no duda en afrontar diferentes procesos, la cárcel, la dolorosa amputación de la lengua y de la mano derecha, y el exilio, mereciendo el título de «Confesor», hoy indisolublemente unido a su nombre.

3. *Los* Opúsculos *traducidos en este volumen*

De los veintiocho *Opúsculos teológicos y polémicos* comprendidos en el *corpus* de las obras de Máximo, han sido elegidos aquellos en los que estaban explícitamente citados los textos evangélicos referentes a la agonía, aunque sólo uno de ellos –el *Op.* 6– esté específicamente dedicado al comentario de tales textos, mientras que todos los demás profundizan en la investigación sobre las dos voluntades y las dos operaciones de Cristo.

Se ha seguido el orden cronológico de composición, que ve primero el *Op.* 6, escrito hacia el 640-642, y, sucesivamente el *Op.* 7 del 642; el *Op.* 16, posterior al 643; el *Op.* 3, del 645-646; el *Op.* 15, del 646-647; por lo que concierne al *Op.* 24, creo que éste debe ser considerado de la misma época que el *Op.* 15, o un poco posterior, en vez de anterior [12].

12. Cf. la nota 4.

El lector moderno deberá hacer cierto esfuerzo para seguir los párrafos largos y complejos que forman el estilo maximiano, a veces extremadamente sutil y bizantino en su especulación. Para favorecer la mejor comprensión de los *Opúsculos* en su versión, que sigue la *Patrología Griega* del Migne, vol. 91, París 1863, se ha tratado de ser lo más literal posible, sacrificando a veces la elegancia con tal de guardar la más absoluta fidelidad al texto.

Por lo que se refiere a las numerosas citas patrísticas que Máximo hace, sólo una parte ha sido identificada; en la mayor parte de éstas nos hemos limitado a indicar su colocación en el texto del Migne, PG, vol. 91.

Máximo el Confesor

MEDITACIONES SOBRE LA AGONÍA DE JESÚS

OPÚSCULO 6[1]

ACERCA DE LA PROPOSICIÓN: «PADRE, SI ES POSIBLE, QUE SE ALEJE DE MI ESTE CÁLIZ» (Mt 26, 39)

Esta proposición, ciertamente, revela cobardía. Cabe interpretarla como perteneciente al hombre. O, con palabras de san Gregorio, «no como del Salvador, cuya voluntad es unánime con la de Dios y en nada se le opone, sino como de quien es igual a nosotros. Como perteneciente a la voluntad humana, que no siempre concuerda con la de Dios, sino que a menudo se le resiste, pues rechaza todo combate». Mas, si la interpretas así, ¿qué dirás de lo que a continuación se añade, «no se haga mi voluntad, sino la tuya»? Esta última parte, ¿expresa cobardía, o valor? ¿Concordia, o desacuerdo? Nadie que esté en su sano juicio pretenderá decir que esas palabras reflejan cobardía o falta de sumisión. Muy por el contrario: manifiestan concordia y asentimiento plenos.

1. Según SHERWOOD, *Date-List*, *op. cit.*, n. 64, pp. 44-45, fue redactado entre el 640 y el 642. La cita de Gregorio Nacianceno, comentada por Máximo, ha sido tomada del *Or.* 30, en PG 36, 117C, 1ss.; y la cita final es de Flp 2, 8.

Si esto es así, si la segunda parte de la proposición refleja concordia y asentimiento plenos, ¿a quién atribuyes esos sentimientos? ¿Al hombre igual a nosotros, o al Salvador? Si los atribuyes al primero, yerra el juicio del maestro cuando dice: «Pertenecientes a la voluntad humana, que no siempre concuerda con la de Dios, sino que a menudo se le resiste, pues rechaza todo combate». Es claro que donde hay resistencia no hay concordia y donde ésta se da, falta aquélla. Tales dos términos son entre sí contradictorios, mutuamente se excluyen y cada uno de ellos supone la eliminación de su contrario.

Queda entonces que digas que las palabras «no se haga mi voluntad, sino la tuya» no pertenecen al hombre igual a nosotros, sino al Salvador. Mas entonces has de admitir también que existe un acuerdo perfecto entre la voluntad humana de Éste y su voluntad divina y la del Padre. Y, a la par, habrás admitido que quien es de doble naturaleza posee duplicidad de voluntades, de operaciones y de cuanto corresponde a la naturaleza, sin que ello comporte contradicción de ningún género entre una y otra.

Si forzado por esta argumentación te ves inducido a concluir que las palabras «no se haga mi voluntad, sino la tuya», no han de atribuirse ni al hombre igual a nosotros ni al Salvador, sino a la divinidad del Unigénito sin principio y ello por vía negativa, para impedir que se diga que el Hijo tiene una voluntad personal distinta que la del Padre, entonces necesariamente habrás de atribuir a la

misma divinidad sin principio el objeto de la volición, que es el ruego de que se aleje el cáliz.

En efecto, admitamos tu argumento de que la negación excluye una volición personal del Hijo distinta de la del Padre. Habrás de reconocer sin embargo que, en tal caso, la negación no afecta al objeto de la volición. Pues, ciertamente, no es posible que una misma negación posea esos dos valores simultáneamente: el de negar una volición personal del Hijo distinta de la del Padre y el de, al mismo tiempo, negar el objeto de la volición. De suerte que, según tu razonamiento, el objeto de la voluntad común del Padre y del Hijo será la negación del querer de Dios, o sea, de nuestra salvación. La salvación es, en efecto, lo que por naturaleza constituye el objeto de su voluntad.

Así pues, dado que no cabe aplicar simultáneamente la negación a esas dos cosas, es evidente que cuando la interpretas como negación de una volición personal no te es posible utilizarla para negar el objeto de la volición, esto es, la súplica de que se aleje el cáliz. Y puesto que, valiéndote de la negación, has reconocido una sola voluntad en la divinidad común y sin principio, a esa voluntad habrás de atribuir la súplica de que se aleje el cáliz. Tal conclusión es de todo punto execrable.

Y, por otra parte, queda claro que las palabras «no se haga mi voluntad», excluyendo cualquier contradicción, revelan la perfecta concordia existente entre la voluntad humana del Salvador y la voluntad divina que le es propia a Él y al Padre. Pues el Verbo, asumiendo toda la naturaleza hu-

mana, mediante dicha asunción, la divinizó por entero.

Por eso, habiéndose hecho por nosotros uno de los nuestros, se expresaba al modo humano cuando decía al Padre: *No se haga mi voluntad, sino la tuya*. Quien por naturaleza era Dios tenía también como hombre la voluntad de que en todo se cumpliera la voluntad del Padre.

Por consiguiente, se reveló entonces como quien desea y obra nuestra salvación según las dos naturalezas de que, en que y por las que estaba constituída su persona. Por un lado consentía en nuestra salvación juntamente con el Padre y el Espíritu Santo. Por otro, «haciéndose –por nuestra salvación– obediente hasta la muerte y una muerte de cruz» y cumpliendo por sí mismo, mediante el misterio de su Encarnación, el grandioso proyecto de nuestra salud.

OPÚSCULO 7 [2]

EXPOSICIÓN DOCTRINAL REMITIDA A CHIPRE, PARA EL DIÁCONO MARINO [3]

A decir verdad, santísimo siervo de Dios, iniciado e iniciador sapientísimo en los misterios divinos, si algo me ha admirado no ha sido tanto tu inmenso fervor, cuanto la energía de tu celo inconmensurable.

Merced a la sagrada unión de ambas condiciones, has alcanzado una suma perfección en el bien. Mediante ella, aunque por el pleno cumplimiento de los preceptos divinos estás del todo y por entero inmerso en la totalidad de Dios, al mismo tiempo, gracias a la excelsa sobreabundancia de tu pobreza, pareces pertenecer por completo a quienes, como yo, giramos [4]. en la órbita de las pasiones impuras por culpa de la inclinación terrena de nuestra alma, y te entregas a procurarnos un firme fundamento.

2. De la PG 91, 69-90; según SHERWOOD *op. cit.* n. 73, p. 51 sigue al *Op.* 6 y fue redactado probablemente hacia el 642.

3. Acerca de este diácono Marino, quizá idéntico a otro Marino sacerdote y monje, cf. SHERWOOD, *op. cit.*, n. 33, p. 34.

4. El término *ilyspomenoi* se debe corregir por *ilyspomenois,* que concierta con el dativo plural inmediatamente anterior.

Pues nada, en efecto, hay más seguro para constituir y conservar los bienes que una voluntaria pobreza. Ella es inquebrantable fundamento para cuanto de divino quiera edificarse en el alma y garantía de salvación en favor de todos aquéllos a quienes se procura el bien. Tú, gracias a un abajamiento que es sublime, con el ejemplo vivo más aún que con la palabra, guías hasta la cima de la virtud a quienes, con sabia prudencia, dirigen a ti su pensamiento y su vida.

Tú que posees todo el ardor del Espíritu y has implantado en lo íntimo [5] de tu corazón aquel fuego que vino a traer quien aniquila todas nuestras maldades y malas pasiones, el Verbo, amante al mismo tiempo del bien y de los hombres, tú, gracias a ese celo, inflamas a quienes por error o impericia descaminan o tropiezan con malas acciones o con falsos razonamientos y consumes su impureza y su vanidad acercándoles la bienaventurada lámpara de la ciencia divina y de la virtud, en ti encendida de modo inextinguible. Con los resplandecientes rayos de la palabra divina, devuelves el calor a quienes se han enfriado por la prolongada duración de esta condición fría y oscura [6]. y expulsas y disipas las tinieblas, transformando el sueño en fuerza y energía. Desde los eternos montes [7], esto es, con la pa-

5. Así traduzco el término *ghē*, que remite después a Lc 12, 49.

6. Según el Migne, col. 71 n. *f*., se refiere con esta expresión al monotelismo.

7. La expresión deriva probablemente del Sal 75, 5 (según los *Setenta*).

labra y doctrina de los Padres, que supera todo conocimiento y la fuerza de cualquier razonamiento, muestras el camino a quienes quieren buscarlo y aman el bien deseable por naturaleza, confiados en hallarlo. Tu experiencia dirige y conduce a éstos, llevándolos hasta una total transformación.

Nada representa mejor la acción de tu divino sacerdocio que ese celo constante unido a la piedad para con Dios. Así despiertas y estimulas nuestro fervor, disponiéndolo y guiándolo para que cumpla lo que, según su naturaleza, la piedad ordena con miras a nuestra ascensión hasta Dios mediante una perfecta renovación en la santidad de las acciones y la verdad de las doctrinas, mediante la fuga y el rechazo de cuanto pueda hacernos descaminar en este sagrado ascenso.

Y qué hay más opuesto y destructor de ese sagrado camino hacia el Verbo sino su traición por parte de quienes abandonan el camino real de las verdades divinas y paternas y se resisten a desviarse del que conduce al caos de la confusión y al abismo de la división, negándose [8] a reconocer su error y a admitir la gracia del Espíritu Santo que sabiamente guía y conduce a quienes, con fe pura y recta aspiran al perfecto conocimiento cara a cara [9] y a la iniciación en el gran Dios y Cristo, Salvador del Universo [10].

8. Considero que se ha de sobreentender la negación *mē*, ya que el contexto así lo requiere.

9. Cf. 1 Co 13, 12.

10. Cf. Tt 2, 13.

Traición es el cambio de la recta [11] doctrina sobre aquél y sobre sus propiedades, admitiendo la confesión y la doctrina de los herejes, quienes, al negar su carne santísima, de nosotros tomada, destruyen también por completo el proyecto de nuestra salvación. Es esto traición a lo que sucedió al principio, cuando el Verbo habitaba en carne entre nosotros. Y traición tanto más grave, cuanto más perfecto y claro ha venido a ser para todos el conocimiento de su condición divina y de la verdad de su condición humana, predicadas hasta los confines del orbe por la magnífica voz de los Santos Padres, que así lo proclamaron.

Claramente se confiesa por todos y en todo lugar y así es creído con firmeza y rectitud gracias a la enseñanza de los Padres, que una Persona de la Trinidad santa y consubstancial, el Hijo Unigénito, siendo perfecto Dios por naturaleza, por su propia voluntad se ha hecho perfecto hombre, pues asumió verdaderamente, de la santa y siempre virgen Madre de Dios, carne consubstancial a la nuestra, con alma racional e inteligente, y en su persona la unió a sí, realmente y sin división. De suerte que, como permaneció Dios y consubstancial al Padre y único en persona como antes era, de la misma naturaleza que el Padre aunque diferente según la persona, al tomar carne se ha hecho doble, de modo que, por la duplicidad de naturalezas, es, según la substancia, conforme a la divi-

11. Literalmente: «pía».

nidad y a la humanidad, de manera que posee las propiedades correspondientes a cada una de ellas. Y, al mismo tiempo, aunque una única persona subsiste a esas dos partes y observa respecto a ellas una perfecta identidad, se distingue de ambas con una distinción personal. Y, a la par, merced a la perfecta integridad natural y substancial de tales dos partes, es perfecto en una y otra, siendo, por tanto, al mismo tiempo, Dios y hombre.

Los herejes, en cambio, lo predican imperfecto, como si hubiera padecido una mengua en la naturaleza. Y con impiedad, afirman que hay una merma en las propiedades que corresponden a la naturaleza.

Mas si no posee perfectamente las propiedades de ambas naturalezas, hecha excepción del pecado, según los Santos Padres enseñan, propiedades gracias a las que, tras la unión, es verdaderamente el Verbo encarnado, resultará ser, si ello es posible, un Dios imperfecto, pero también un hombre imperfecto, si es que cabe llamar hombre a quien padece una disminución de las propiedades que a la naturaleza pertenecen.

Es, por tanto, evidente, que no puede destruirse la substancia, eliminando la voluntad natural y las operaciones propias de la misma, so pretexto de salvaguardar la unidad. Ésta no queda comprometida en modo alguno, sino que constituye la referencia única de cuanto tiene que ver con la persona.

Nos separaríamos de la verdad si pretendiéramos derivar la unidad de la composición, como si

aquella fuera del todo resultante de las partes, e hiciéramos una sola voluntad y operación de las dos voluntades y sus consiguientes operaciones naturales. Eso sería una aberración [12] y algo extraño y del todo ajeno tanto al Padre como a nosotros, pues ni Él ni nosotros poseemos una operación o una voluntad de naturaleza compuesta. No es posible admitir composición en las propiedades que definen a algo, como tampoco es posible pensar que lo que existe resulte de la composición entre lo que le es propio y lo que le es ajeno. De lo contrario, habría que admitir una cosa que es del todo y por entero repulsiva a la razón: que la substancia del Verbo encarnado sería distinta y ajena tanto a la naturaleza divina, como a la humana y que constituiría algo extraño a cada una de ellas. En eso consistiría la indivisible unión respecto a la persona.

Pero también nos separaríamos de la verdad si, manteniendo intacta la voluntad natural de la naturaleza divina del Verbo encarnado y con ella la operación que le es propia, suprimiéramos en cambio y elimin---áramos de la naturaleza humana tales condiciones. Por ese camino vendríamos a hacer desaparecer lo extraordinario de la unión, pues reduciríamos a nada [13] uno de los elementos que con-

12. Algunos autores usan el término «mítico», que se ha hecho común para indicar, en sentido opuesto a la cristología maximiana, la crítica a la historicidad del mensaje evangélico.

13. Literalmente: «que no posee lo que necesita en consideración de...».

vienen en una sola persona. No cabría afirmar entonces que el Verbo posee perfecta e integramente una carne animada de modo racional e inteligente, una substancia y naturaleza igual a la nuestra.

Y, además, ¿cómo definir y qué características deben ser atribuidas a una naturaleza que ha padecido la pérdida de parte de lo que le es propio? Si el Señor carecía de éstas o de cualesquiera otras condiciones de las que son naturales a la carne, no puede decirse de Él que fuera enteramente carne u hombre. Quien tal diga deberá demostrar que es posible ser hombre sin esas condiciones o, en caso contrario, reconocer que, al estar privado de ésas o de otras condiciones naturales, el Verbo encarnado no se ha hecho hombre. En efecto, ¿cómo sería posible que se hubiera hecho hombre si la naturaleza humana no carece de dichas propiedades? El Verbo se habría hecho algo extraño a nuestra naturaleza, algo desconocido. Para que no sea así es necesario que aquéllo a lo que se unió al principio, cuando descendió desde lo alto, sea lo que nosotros decimos.

De no ser así, ¿qué relación tiene con nosotros su descenso, si no le estamos unidos mediante la carne, si ésta no ha sido tomada de nosotros y unida a Él según la persona? ¿Se trata acaso solamente de fantasía y apariencia que engaña a los sentidos y no de substancia de carne? Mas entonces no es la primicia de nuestro linaje, que mediante la gracia unifica y libera de cuanto divide, de la división de que es culpable el pecado, por cuya causa incluso la muerte entró en la naturale-

za. ¿Por qué nos envidian a causa de nuestra perfecta confesión de la salvación [14]? ¿Por qué dirigen contra nosotros esos incomprensibles razonamientos según los cuales, aunque las operaciones derivan de la voluntad, llevan aparejada la contradicción [15], lo que les permite lo que quieren cuando les conviene?

Dejando aparte la refutación de esas afirmaciones, ¿de dónde y por qué vía se extraen? Me contento con preguntar y saber si quien las ha propuesto y ha avanzado la nueva definición lo ha hecho contra su voluntad, forzado por alguien. Y, de haber sido así, ¿estaría dispuesto a aceptar que lo sucedido era voluntad suya, aunque no lo hubiera deseado antes de suceder? Mas, entonces, ¿de dónde, de quién provenía esa voluntad? ¿Quién fue capaz de conseguir que lo sucedido se quisiera de modo tal que, a un mismo tiempo, sucediera contra la propia voluntad y fuera aprobado por ella contra su deseo?

Por otra parte, ¿cómo es posible decir que el Verbo encarnado aceptaba, queriéndolas gustoso, el hambre, la sed, la fatiga, el cansancio, el sueño y todas las demás adversidades, si no las aceptaba en su calidad de hombre, queriéndolas según su na-

14. Literalmente: «la perfecta salvación y confesión», que considero una endíadis.

15. Acerca del motivo de la oposición y alteridad de las dos voluntades, divina y humana, de Cristo, presente en la especulación patrística anterior a Máximo, clarificado y superado genialmente por él. Cf. *Introducción*, pp. 10-11.

turaleza humana? De hecho no podía ser que aceptara y cumpliera tales cosas según su condición de Verbo. Como tal posee, junto al Padre y al Espíritu, una naturaleza infinita y superior a la substancia. Queda sólo que, con palabras de san Gregorio, el gran maestro de Nisa, «como Dios, cuando quería ofrecía a la naturaleza la posibilidad de cumplir las operaciones correspondientes a su substancia» [16].

Si quería solamente como Dios, y no como hombre, se ha de decir o bien que la divinidad es cuerpo por naturaleza, o bien que habiendo perdido sus propiedades divinas ha padecido un cambio de naturaleza convirtiéndose en carne, o bien que aquella carne no estaba animada por un alma racional, sino que por entero carecía de alma y de razón. En cambio, si se admite que poseía un alma racional, ha de admitirse también que poseía una voluntad natural, pues lo que por naturaleza es racional, por naturaleza también, posee voluntad. Y si como hombre poseía una voluntad natural, es necesario que, en razón de su naturaleza, usara plenamente de la voluntad con que Él mismo, como Dios, dotó a la naturaleza humana cuando la creó.

En efecto, no vino Él para cambiar la naturaleza que había creado como Dios y como Verbo, sino para divinizar por entero la naturaleza que libremente unió a sí en una misma y única persona,

16. Cita difícilmente identificable (cf. la n. *k* de la col. 77 del Migne).

con la aprobación del Padre y la cooperación del Espíritu Santo, naturaleza dotada de todas las características que naturalmente le corresponden, excepción hecha del pecado.

Así, pues, al igual que siendo Dios por naturaleza, por naturaleza quería las cosas divinas y las del Padre, pues tenía una voluntad común a la de quien le engendró, siendo hombre por naturaleza, quería las cosas humanas según su naturaleza, lejos de todo engaño y sin oposición ninguna a la voluntad del Padre. Nada que sea natural, como tampoco la naturaleza misma, puede oponerse al autor de la naturaleza. Y eso ha de aplicarse también a la volición y la voluntad misma, al menos en cuanto se conforma a los principios de la naturaleza.

Tal vez alguno objete a lo anterior que encuentra en su naturaleza cosas que se oponen a Dios. Mas al decir eso se estará acusando a sí mismo. No cabe acusar a la naturaleza, pues eso equivaldría a decir que Dios ha puesto en los seres un principio de rebelión contra Él mismo y contra el resto de los seres.

Nada hay en la naturaleza que se oponga a Dios. Esta proposición se deduce con evidencia del hecho de que las cosas han sido creadas por Dios por generación, sin que se dé en ellas ningún principio [17] que justifique que la existencia les sea substancial. Verdad es que existe en las criaturas oposición a

17. Así traduzco *aitiasis*, término no atestiguado en el *Lexikon* de Lampe.

Dios. Mas eso es producto de una infortunada corrupción. Por culpa del pecado llegamos a actuar culpablemente, obrando el mal según la antigua maldad de la serpiente. Pero, si procedemos de acuerdo con nuestra condición natural, por ser hechura de Dios somos por naturaleza buenos.

Por consiguiente, aceptando la doctrina de los Santos Padres, rechazamos cualquier merma en la voluntad, en las operaciones naturales y en la naturaleza misma del solo y único Verbo de Dios hecho hombre y creemos que Él mismo es, al mismo tiempo, en todos los aspectos, perfecto Dios y hombre, pues posee por naturaleza y de modo perfecto todas las características propias de las naturalezas divina y humana, sus voluntades y operaciones. De esta suerte evitamos que, por la sustracción de algunas de las propiedades que definen a una o a otra de esas dos naturalezas, lleguemos no sólo a disminuir la realidad de cada una de las dos partes en las que y a las que subsiste, sino incluso a la completa eliminación de ambas o de alguna de ellas.

Y que tenía una verdadera voluntad humana, como cumple a su naturaleza, al igual que posee una voluntad divina por su esencia, lo manifiesta el propio Verbo con aquella humanísima súplica con la que rogaba ser librado de la muerte y que hizo en favor de nuestra salvación, diciendo: *Padre, si es posible, aleja de mí este cáliz* [18]. Revelaba de

18. Mt 26, 39.

este modo la debilidad de su carne y que su manifestación en la carne no era una fantasía que engañara a quien la veía, haciendo errar sus sentidos. Sino que realmente era hombre, como lo prueba su voluntad natural, de la que emanó esa súplica de liberación, según el proyecto de la salvación.

Y que, al mismo tiempo, estaba divinizado por entero y en todo quería someterse a la voluntad divina, que siempre le había movido y con la que estaba completamente configurado, lo manifiesta el perfecto acatamiento de la voluntad del Padre, revelado cuando decía como hombre: *No se cumpla mi voluntad, sino la tuya* [19]. Con esto se nos proponía como ejemplo y modelo, para que rechacemos nuestra voluntad propia y aceptemos la del Padre, aun cuando llegáramos a sospechar que de ello habría de seguirse para nosotros la muerte.

Si no decía al Padre *no se cumpla mi voluntad, sino la tuya* hablando como hombre, llegando a ser tal por naturaleza y dotado de voluntad natural humana con la que se sometía, según el proyecto de salvación, a la voluntad del Padre, uniéndose a Él, si no decía eso como hombre, lo diría según su naturaleza divina. Mas, en tal caso, al hablar así, estaría revelando que no tenía con el Padre una sola e idéntica voluntad, sino otra, por naturaleza distinta a la de Aquél. Sería ésa la voluntad que sometía a la del Padre cuando rogaba que se cumpliera la de Éste.

19. Cf. Lc 22, 42 (así como para la siguiente cita, con variantes).

Pero, si tiene una voluntad distinta de la del Padre, tiene también una esencia distinta a la de Éste, pues, según dice el doctísimo Cirilo, «a una sola esencia pertenece una sola voluntad» [20]. Siendo distinta la voluntad natural, habrá de ser también distinta por completo la naturaleza.

Por consiguiente, una de dos: o como hombre poseía una voluntad natural y, obrando en favor nuestro, pedía primero que se alejara la muerte y luego se sometía a ella en perfecto acuerdo con la voluntad del Padre o, de lo contrario, no poseyendo una voluntad natural como hombre, padeció, siendo Dios por naturaleza, los sufrimientos del cuerpo en su propia esencia que, siempre por naturaleza, rechazaría la muerte. Y, además, también según la esencia, poseería una voluntad natural distinta de la del Padre y en sus plegarias rogaba y suplicaba que no se cumpliera esa voluntad suya.

Ahora bien: ¿qué Dios es ése que naturalmente teme la muerte de su carne y por ello suplica que se aleje el cáliz y que, además, posee una voluntad natural distinta de la del Padre?

Rechacemos con todas las fuerzas de nuestro corazón tales absurdos y mantengamos la piadosa confesión de los Padres, diciendo con el gran Atanasio en su homilía *Sobre la Encarnación y la Trinidad* [21] que cuando ruega: *Padre, si es posible* divina, dos operaciones.

20. PG 91, 81A, 11.
21. Cf. PG 91, 81C, 1.

aleja de mí este cáliz, pero no se cumpla mi voluntad sino la tuya; el espíritu está pronto pero la carne es débil [22], se revelan dos voluntades: una humana, propia de la carne, y otra divina. La humana por la debilidad de la carne, pide que se aleje la pasión. La divina, en cambio, está dispuesta a ella».

Y también el gran teólogo Gregorio, en su segunda homilía *Sobre el Hijo* enseña sabiamente diciendo [23]: «Su voluntad no se opone en modo alguno, pues está divinizada por entero».

Asi, pues, según este divino maestro, poseía una voluntad humana. Pero tal voluntad humana no se oponía a la de Dios en modo alguno. No era en Él una simple capacidad de elección [24], sino la voluntad propia de la naturaleza, configurada y movida siempre por Dios, por su divinidad según la esencia, con miras al cumplimiento de su proyecto salvador. Una voluntad enteramente divinizada por la sumisión y la aceptación del querer del Padre. Voluntad divinizada, con razón llamada así, pero no por la naturaleza, sino por la unión. De suerte que el hecho de ser una voluntad completamente divinizada no le hacía perder [25] sus propiedades naturales.

22. La cita, comenzada anteriormente, abarca con variantes Mt 26, 39 y 41 y Lc 22, 42.

23. Cf. la nota 1.

24. Así traduzco *gnōmikon*.

25. Considero *ekstain* una forma poco común de infinitivo, con valor consecutivo, de *eksistaō*, derivado de *eksistēmi*.

Al decir «divinizada por entero», demostrando la unión de su voluntad humana con la divina y paterna, el maestro eliminó completamente en el ministerio de Cristo cualquier contradicción y también a quienes quieren admitirla. Por otra parte, al decir «su voluntad», enseñaba la actividad propia de su voluntad humana, distinta esencial y naturalmente de su voluntad divina y de la del Padre, y así desechó cualquier confusión y toda falsa representación de este misterio.

Este divino Padre y el resto de los santos maestros de la Iglesia católica, conscientes de que tanto la oposición como la confusión se oponen con pareja impiedad al proyecto salvador, enseñaron con poderosa voz a un mismo tiempo la diferencia y unión de ambas voluntades. Diferencia absoluta y perfecta en el plano de las naturalezas, unión completa y personal [26] en orden a la salvación. Y todo ello. defendiendo y manteniendo a salvo todas las propiedades naturales que comporta la duplicidad de naturalezas que, en razón de su unión indivisible, se encuentran por esencia en el único y solo Cristo y Dios.

Todos unánimemente han enseñado que se da una doble naturaleza en una única persona. Y, por consiguiente, proclamaron claramente a todos la existencia de una voluntad humana y otra divina, dos voluntades. Y de una operación humana y otra divina, dos operaciones.

26. Así traduzco *ypostatikōs*.

Y así, valiéndose de esta distinción numérica, hicieron manifiesta la dualidad de naturalezas y su relación. Quien por naturaleza era Dios, como hombre parece querer alejar de sí el cáliz, acomodándose al proyecto de la salvación para, según enseña san Cirilo, ser también nuestro modelo en este punto: el de desterrar de nuestra naturaleza cualquier temor de la muerte, para fortalecernos y estimularnos a combatir contra ella.

Al mismo tiempo, quien es de naturaleza humana se comporta como Dios cuando, de acuerdo con el Padre, quiere realizar el proyecto de nuestra salvación y procurarnos la salud. Siendo Dios por naturaleza, se manifiesta como hombre cuando obra humanamente y, en favor nuestro, acepta de buen grado los sufrimientos. Y, a su vez, siendo hombre por naturaleza, se manifiesta como Dios cuando obra al modo divino y, de forma natural, realiza signos prodigiosos para revelar mediante ellos que era, al mismo tiempo, Dios y hombre y que, por naturaleza, poseía voluntades y operaciones iguales en número a las substancias de que y en que estaba constituido, garantizando con sus milagros la perfecta realidad de las propiedades que poseía realmente.

Y si alguno, para contradecir nuestras palabras, recurriera ahora a aquella expresión del inspirado[27] Dionisio en que se habla de una operación «divino-

27. Literalmente, «revelador de Dios». Esta expresión ha sido tomada de la *Ep. 4 ad Gaio* del Pseudo-Dionisio Areopagita, discutida por Máximo en *Ambigua* I (PG 91, 1056B, 10ss.). Para la siguiente expresión, tomada de Cirilo de Alejandría, cf. PG 91, 84D, 5.

humana», o bien a aquélla otra del sapientísimo Cirilo que dice «una y común a ambas naturalezas», sepa que de ninguna de ellas podrá sacar argumentos que le sirvan para impugnar la piadosa confesión de la verdad.

La fórmula «divino-humana» con que, acertadamente, designa ese maestro la operación de Cristo indica, a todas luces, mediante una perífrasis la duplicidad de operaciones de quien es doble por naturaleza. La expresión «operación divina y viril, o humana» resulta de enunciar [28] unidos en uno solo los términos que significan las dos operaciones distintas. Por eso, aunque se trate de una perícopa en singular, no se pretende con ella indicar numéricamente las operaciones, sino establecer la unión que entre ambas se da. Unión que no impide su mutua distinción en el orden de la naturaleza, como tampoco la unión indivisible de las substancias anula su distinción.

De admitir que se trate de una sola operación, denominada divino-humana, dado que el Verbo poseyera esa sola operación natural, ¿por qué razón dividir en dos una sola operación natural? ¿En razón de qué principio esa única operación, correspondiente a una sola esencia, habría de distinguir y unir substancias diferentes de suerte que una y otra conservaran al mismo tiempo su ordenación natural a un mismo término y, a la par, su distinción connatural respecto a términos diversos?

28. Así traduzco *ekphora*, raramente atestiguado.

Obvio es decir que, de ser así, se habría renunciado a la connaturalidad con nosotros y con el Padre, pues ni Él ni nosotros poseemos por naturaleza y como propia una operación «divino-humana».

Si se insiste todavía y se dice que tal operación era poseída de modo personal [29], al margen de la novedad de esa opinión, ¿cómo demostrar que se trate de una operación personal? Un razonamiento de esa índole nos llevaría a concluir que el Verbo posee una operación distinta de la que por naturaleza tiene en común con el Padre. Eso habría que deducir de la afirmación de que el Verbo tiene una operación personal respecto al Padre, pues en la unidad de naturaleza, las propiedades personales del Verbo constituyen su distinción respecto al Padre.

Por su parte, «la operación única y común a ambas naturalezas» de que habla el afamado Cirilo, en la intención de ese maestro no pretende suprimir la distinción substancial entre las operaciones naturales de qué y en qué subsiste el único y solo Cristo Dios, sino sólo establecer la consistencia de su perfecta unión. Con ello quería afirmar que no es solamente Dios o solamente hombre, que no es un Dios que obre sin cuerpo o un hombre que obre con independencia y según el propio arbitrio, sino que es Dios encarnado y hecho hombre por nosotros. Tal es la razón que le movió a decir que uno mismo obraba conjuntamente como

29. Para el uso de *ypostatikē*, cf. la nota 26.

Dios y como hombre, para dejar claro que el Salvador no se limita a usar de palabras y actos divinos cuando resucita a los muertos o cura toda enfermedad y dolencia, sino que realmente asumió la carne como colaboradora en esas acciones, que cumplía en virtud de su poder omnipotente como Dios y, al mismo tiempo, mediante el contacto de su santa carne, unida a Él en la persona, mostrando así que también la carne devolvía la vida con la operación que le es connatural, a la que pertenecen propiamente el tacto, la voz y el resto de las acciones del mismo género.

Por tanto, una vez dejadas perfectamente a salvo las dos operaciones naturales del Cristo Dios, la de su divinidad mediante el poder omnipotente y la de su humanidad mediante el contacto, las formuló después como perfectamente unidas entre sí, merced a su recíproca fusión y compenetración [30], llegando a enunciar como una sola la operación que procede de la unión del Verbo y su santísima carne. No enseña el maestro que haya una sola operación natural o personal, sino que la llama «común a ambas naturalezas», tratando de explicar así, como ya hemos dicho, que eran omnipotentes su poder y el contacto de sus manos.

Por consiguiente, también en razón de la doctrina de este sabio viene a demostrarse que, después de la unión, sigue permaneciendo intacta la distin-

32. Cf. una expresión similar en Pr 22, 38.

30. Para el uso del término *perichōrēsis*, cf. la amplia voz que aparece en *Lexikon* de Lampe.

ción de las operaciones naturales, como sucede con las naturalezas de que proceden las operaciones. Y, a su vez, se establece la unión. Se hace lo primero al nombrar «el poder omnipotente y el contacto». Lo segundo, al referirse a «una sola operación común». Gracias a tales expresiones, en modo magnífico se rechazan del misterio de Cristo tanto la contradicción cuanto la división. Quienes no lo interpretan así y mantienen la existencia de una sola operación común al Verbo y a la carne, enseñan la unión de substancias según Eutiques y Apolinar.

Siempre, y en cualquier caso, es necesario mantener a salvo el principio e inviolado el modo según los cuales ha venido a cumplirse el proyecto salvador, evitando que se entienda la unión de modo perverso y contrario a la verdad, sea por división sea por confusión.

Debemos, por tanto, conducirnos recta y piadosamente cuando queramos interpretar las palabras de éste o de otros Santos Padres, si llegaren a aparecer, y que no pretendamos oponerlas a las fórmulas de otros santos que hablan de duplicidad. Hemos de tener presente que así como éstas son eficaces para evitar la confusión, lo son aquéllas para favorecer la unión, en contra de la división. ¡Que nuestro corazón acoja todas gozosamente! ¡Quiera nuestra boca confesar con ellas la fe recta! Distingamos [31] a quienes por su pensamiento equi-

31. Así traduzco el verbo *tropoō*, que literamente equivale a «fijar el remo con una cuerda».

vocado y opuesto a la verdad, están en contradicción consigo mismos y con los demás. Alejémoslos valerosamente de nuestra morada, de la Iglesia católica y apostólica de Dios, y no demos jamás oportunidad de atentar contra la recta fe a quienes, como ladrones, merodean los cercados de los Santos Padres [32] con la intención de valerse de ellos para romper las armas y la verdad de los piadosos y buscar así su completa ruina.

Es necesario saber, además, que si bien encontramos en los Padres expresiones que parecen formular como una sola la duplicidad de las operaciones naturales, pues hablan los Padres de «la única naturaleza encarnada del Verbo de Dios» [33], de «la operación divino-humana» [34], o de la operación «unica y común a ambas naturalezas» [35], sin embargo, al menos a lo que yo sé, no es posible encontrar por parte alguna ninguna expresión singular para referirse a las dos voluntades, sino que siempre ambas son significadas con dualidad numérica.

Por consiguiente, por mucho que indaguemos amplia y plenamente esta cuestión, ¿cómo nos será posible definir la unidad o duplicidad de voluntades de Cristo Dios, si no es atendiendo a la enseñanza de los Santos Padres, que ordenan reconocer y confesar en Él dos voluntades naturales, en

32. Cf. una expresión análoga en Pr 22, 28.
33. Para la expresión de Cirilo de Alejandría, cf. PG 91, 85C, 1.
34. Cf. la nota 27.
35. Cf. PG 91, 88D, 8.

razón de las dos naturalezas, y dos operaciones naturales que es necesario distinguir entre sí?

En fin; luego de haber expuesto ampliamente a tu santidad mis reflexiones sobre esta cuestión, reflexiones hechas en la presencia de Dios, te suplico que quieras ser comprensivo y que corrijas cuanto no haya sido expresado de modo conveniente y todo lo pensado sin la debida ortodoxia. Usa conmigo de un cuidado benévolo, de un paternal afecto. Encomiéndame a Cristo Dios, glorificado junto al Padre y al Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén.

OPÚSCULO 16 [36]

SOBRE LAS DOS VOLUNTADES DEL ÚNICO CRISTO DIOS NUESTRO

Hay quien, con buena intención, persiguiendo tanto la solidez como el buen gusto, se esfuerza en elegir determinadas figuras y formas, prefiriéndolas a otras, pensando contribuir así a un mayor decoro en la presentación, aun a riesgo de descuidar, con ignorancia, el contenido.

Para ti, sin embargo, padre santo [37], que has enderezado tu pensamiento a una vida recogida, la sola virtud es superior a cualquier forma y figura y se basta por sí para la solidez y el ornato. Ella constituye en ti el decoro del contenido y de la apariencia, pues has preferido el deseo estable y que nunca se sacia a aquél otro, pasajero, que pertenece al mundo.

36. Según PG 91, 183-212. Según SHERWOOD, *op. cit.* n. 74, p. 51 es, después de la *Disputa con Pirro*, el más largo de los tratados de Máximo que tratan sobre la doctrina de las dos voluntades y operaciones de Cristo. Puede datarse en torno a la fecha del 643.

37. Según la nota *j* del Migne, col. 183, debe tratarse de un ilustre personaje, un obispo tal vez, de difícil identificación.

Y esa condición, que tanto conviene, te ha declarado tan familiar y semejante a Dios como extraño y ajeno a la materia y a las cosas materiales. Ese es tu natural y de aquí resulta que seas por completo inaccesible a cuanto pueda acarrearnos la perdición.

No puede el mal afectar a quien ha gustado el bien y está del todo poseído por él después de haber alcanzado el objeto de su deseo, la perfecta victoria sobre los apetitos y, con ella, el aquietamiento de las pasiones, la quietud del perpetuo movimiento [38], cosas todas gracias a las cuales es aniquilada la muerte que un día dominara a la naturaleza y que, por culpa del pecado, jamás pudo ser vencida por ella.

Merced a la gracia victoriosa del Espíritu, estás libre de toda mutación y, gracias a aquélla, perseverando constantemente en la oración, cuyos senderos recorres con maestría, enseñas a todos por qué caminos regios y divinos han de discurrir quienes quieren seguir con solidez la vida de la piedad. Y propones y describes los fines a que unos y otros se dirigen: a unos les adviertes de sus desvaríos, a otros les alientas con la promesa de una sagrada recompensa. Y a todos eres capaz de guiarlos hasta la divina perfección, mediante el temor y el deseo.

Maravillado por tu actividad, quiero alabar como se merece tu buen juicio. Doy gloria a Dios por

38. Nótese la antítesis, propia de la sutileza, a veces ambigua y difícil, del estilo típicamente bizantino.

la perfección que alcanzan tu fuerza y tu sabiduría. Y, al mismo tiempo, te suplico que emplees conmigo esas cualidades, pues estoy falto de buen juicio y te ruego que no te canses de mí. Recuerda que la virtud desconoce la fatiga y siempre y en todo busca el bien. No desmayes en transmitir el buen juicio de Cristo ni en enseñar a acoger la profundidad del Espíritu, quien, en cuanto somos capaces de percibir de Él, comprende en sí toda la sabiduría y el poder de los seres y revela lo expresado en misterios a quienes, como tú, queréis uniros al Espíritu y nada estimáis más precioso que su familiaridad.

Mas como quiera que has alcanzado la virtud que es, a un mismo tiempo, la primera y la última de todas, la que brilla como guía y meta, la humildad, has tenido a bien preguntar a tu siervo y discípulo acerca de la definición que sobre la voluntad natural ha dado recientemente cierto monje [39]. Quieres tú saber si es o no acertado que se diga que la voluntad «es una potencia que dirige al ser según la naturaleza y que afecta a todas las propiedades que pertenecen substancialmente a la naturaleza».

Distinguir entre voluntad y libre elección [40] es, a mi parecer, exacto y concorde con la doctrina de los Padres inspirados por Dios, aunque haya al-

39. No se conoce la identidad de este monje ni la obra de la que está extraída esta cita (cf. la n. *k* del Migne, col. 185).

40. Así traduzco *to gnōmikon*.

gunos que no piensan así y aseguran que los Padres definen la voluntad como el acto de querer, lo querido o lo que quiere [41].

Querría yo preguntar a esos tales qué Padre emplea dichas definiciones y en dónde. ¿Qué son esas fórmulas sino un sistema de reciprocidades cuyos elementos quedan sin especificar, pues cada uno de ellos remite a los demás? Y, así, define la voluntad como acto de querer y éste, a su vez, como voluntad. De suerte que la definición de cada cosa viene a aclararse mediante la misma cosa que se pretende definir.

Evidentemente, los Padres hablan de la voluntad como acto de querer. Pero no pretenden definirla. Nadie hay capaz de demostrar que sea eso lo que buscan. Si nos atuviéramos a esta manera de definir las cosas, puesto que la voluntad es el acto de querer, moverse será la definición de movimiento y la humanidad la del hombre. Sea lo que fuere lo que con ello pretenda expresarse, no llega a comprenderse por este camino ni el significado de la substancia ni el del movimiento. Siguiendo este procedimiento, llegaría a difuminarse por entero la definición abstracta de las cosas y, por consiguiente, también la comprensión de los particulares.

El hecho es que, habitualmente, vocablos diversos significan realidades distintas. Y, por otra

41. Nótese la cuidadosa distinción entre *thelēma, thelēsis, thelēthen* y *thelēton*.

parte, aun reconociendo que en ocasiones la voluntad es llamada acto de querer, no se encuentra ningún ejemplo en que se la denomine objeto de la volición o aquello que quiere. ¿Cómo podría ser posible que fueran la misma cosa el acto de la volición y el objeto de ésta? ¿Cómo explicar entonces que la voluntad se moviera, si ella misma es aquello a lo que debería moverse y no existe en la naturaleza ningún principio capaz de protagonizar el movimiento?

Ciertamente, existe un nexo entre voluntad y objeto de la volición. Así lo propugna el gran Gregorio [42] quien, sin hacer coincidir exactamente lo querido y lo generado con los actos de querer y generar, mediante éstos, por así decirlo, llega a quien quiere o genera. En efecto, si no se establece alguna relación, siquiera sea de carácter intermedio, entre lo querido o lo generado y los actos de querer y generar, dice él, «no se sabría por qué convienen en su término ni quedaría justificado que se dijera que ambos constituyen una unidad».

Ahora bien, esto no equivale a decir que voluntad y objeto de la volición sean lo mismo. Así se revela cuando nos lo aplicamos a nosotros mismos, que somos simultáneamente, por naturaleza, objetos y principios de la volición. Somos lo primero en cuanto a criaturas de Dios. Fuera de nosotros, de nuestra vida y de nuestra muerte, no

42. Cita difícilmente identificable y sobre la que el Migne *ad l.* no aporta ninguna indicación, aunque la señala en nota.

tiene Dios ningún objeto de su volición que no sea Él mismo. De suerte que, si identificamos voluntad y objeto de la volición, antes de nuestra existencia Dios no habría tenido voluntad ninguna.

Pero también somos principios de voliciones. Y, según la definición de voluntad que estamos refutando, resultaría que careceríamos de voluntad natural. Poseeríamos voluntad sólo en la medida en que quisiéramos algo exterior a nosotros, dando igual que existiera o no, que fuera bueno o malo[43]. Lo importante, en cualquier caso, sería querer algo, que debería ser ajeno a nosotros.

Según el recto juicio. sin embargo, el objeto y el principio de la volición se dicen tales en función de una relación consistente en que quien quiere se mueve hacia lo querido con un acto de querer. Y, obviamente, estos términos no indican todos una misma cosa. Pues si quien es naturalmente capaz de querer algo no quisiera nada de lo que existe, no existiría nada que fuera querido. Y si esto último se hace coincidir con el acto de querer, de hecho, tampoco existiría éste. ¿Cuáles son, entonces, los argumentos de quienes dicen que voluntad y objeto de la volición se identifican y que así se encuentra enseñado en los Padres?

Mas si así lo prefieren, den a las cosas el nombre que mejor les parezca. No nos importan a nosotros las cuestiones terminológicas, sino lo que

43. Prefiero la lección *pōs* del Migne *ad l.*, mejor que la variante *pros*.

afecta a la piedad. Pero es necesario responder a quienes, con justa inquietud, preguntan si, sea cual fuere el nombre que reciban, las voluntades divina y humana son naturalmente distintas entre sí. Éste es el asunto sobre el que queremos ser ilustrados, para confirmación de nuestra fe, titubeante a causa de la ignorancia. Una vez que nos hayan esclarecido esta cuestión, poco se nos dará de la larga lista de términos que emplean. Es más: si fuéramos capaces de ello, nosotros mismos nos prestaríamos gustosos a incrementarla.

Pues bien: si no hay, según la substancia, dos voluntades distintas, es claro que ambas son por naturaleza la misma cosa. Y si es así, necesariamente, la naturaleza habrá de ser también una sola e indivisible, pues donde no hay diferencia natural de voluntades, no hay tampoco diversidad de substancias o naturalezas. Si, por el contrario, son por naturaleza distintas, plenamente diversas, ¿qué inconveniente hay en admitir un número que signifique su cantidad? Cuando se rechaza el número se rechaza también la cantidad y, por ende, la diversidad de las cosas. Pues, ¿cómo es posible que, existiendo diversidad, no pueda haber cuantificación numérica? ¿Por qué motivo no habrán de numerarse los elementos que constituyen la cantidad? Y, ¿cómo será que existiendo las voluntades en función de las naturalezas y habiendo sido éstas cuantificadas siempre numéricamente con acierto, no puedan, sin embargo, ser numeradas las voluntades que existen en función de las mismas?

Dado que la naturaleza es el fundamento de las propiedades, lo que de aquélla se diga deberá atribuirse también a éstas. De suerte que o bien eliminamos el número de naturalezas o bien, si lo admitimos, entendiendo que no supone error ninguno, habremos de admitir el número también en las propiedades. A no ser que, admitida la diferencia que existe entre las naturalezas, sean capaces de demostrar que la negación de su número no conduce por sí a la completa supresión o a la confusión de la voluntad natural humana del Salvador.

Mas, en cualquier caso, si careciera de voluntad natural, ¿cómo podría ser perfecto hombre el Verbo encarnado? Que la carne animada racional e intelectualmente haya sido plenamente divinizada por su unión con Dios no significa que se mengüe la realidad de la substancia, como tampoco la plena y total mezcla del fuego con el hierro elimina la realidad propia de éste [44]. El hierro recibe la cualidad del fuego, pues gracias a la unión con él se convierte en fuego. Pero conserva como antes su peso y sus proporciones y no padece daño ninguno en su naturaleza propia ni pierde la operación que naturalmente le corresponde, bien que conforma con el fuego una sola y única substancia y cumple sin división ninguna lo que por naturaleza le es propio, el cortar por ejemplo y lo

44. El ejemplo del hierro encendido es uno de los más frecuentes en la obra de Máximo.

que le pertenece por la unión, el quemar. En razón de su perfecta interpenetración y de su mutuo intercambio, cortar les pertenece tanto a él como al fuego. Sin embargo, nada impide significar sus naturalezas propias y numerarlas. No hay obstáculo en distinguir el hierro, aunque su naturaleza se perciba unida a la del fuego. Ni tampoco en distinguir su operación propia, aunque ésta se cumpla en unión con la de quemar y sin que presente ninguna división respecto a ella, sino que, por el contrario, aparezca unida a ella y sea con ella y en ella reconocida bajo un solo y mismo aspecto.

¿Qué razón hay entonces para no numerar las voluntades, que naturalmente pertenecen a la substancia? De ese modo queda obscurecida la atribución de nuestra imperfección al Dios Verbo encarnado, superior y anterior a toda perfección, quien, mediante una unión indivisible, merced a la complacencia del Padre y a la cooperación del Espíritu Santo, en orden a nuestra salvación, ha tomado todo el conjunto de las propiedades de nuestra naturaleza en igual proporción. ¿Qué razón hay entonces para atribuir al Verbo encarnado la misma naturaleza que nosotros poseemos, excepción hecha del pecado, que no es fruto de un error en la naturaleza, sino producto de una libre elección, en la que la naturaleza se rebela contra la razón y la ley? Es este argumento el que más me mueve a decir que el monje del que antes he hablado [45], no yerra

45. Cf. nota 39.

cuando con acierto distingue entre voluntad natural y libre elección. Si se pretende definir con exactitud la primera, se dirá que es una potencia que tiene por objeto dirigir a la naturaleza hacia lo que es. Todo cuanto existe, especialmente si es de naturaleza racional, se ordena naturalmente a lo que por naturaleza es y por su propia esencia tiene la capacidad, recibida de Dios, de alcanzar cuanto conviene a su propia constitución.

Si la voluntad no poseyera el apetito de lo que existe y de aquello a lo que se ordena realmente según su naturaleza, ¿apetecería acaso lo que no existe? Mas, entonces, estaría privado de movimiento y de existencia. En efecto, sólo lo que no existe está privado de naturaleza y, por lo mismo, carece de potencia y movimiento propios. Por el contrario, la libre elección es un deseo voluntario, capaz de desviarse en cualquier sentido, y pertenece no tanto a la naturaleza, cuanto a la persona y a la substancia.

A sabiendas de esto, Nestorio, que ha dividido a Cristo y ha adorado a un hombre [46], impíamente, enseñó la unión mediante las voluntades queriendo así confirmar mediante ambás la substancia de la una y de la otra y reduciendo a Cristo a la condición de simple hombre. Estableció la unión en una cierta voluntad y, son palabras suyas, en un libre movimiento hacia el Verbo de Dios. En consecuencia con esto, defendió la identidad de las

46. Así traduzco la expresión *diērēmenos kai anthrōpolatrēs*.

voluntades, aunque mejor sería decir su multiplicidad, pues, según él, merced a cada movimientio de la libre elección, progresivamente y de modo gradual, procedía de lo imperfecto a lo perfecto. Lo cual comporta desechar la inefable asunción [47]. por parte de la divinidad del Verbo, íntegra y perfecta y con la plenitud de sus propiedades, de nuestra naturaleza íntegra y con todas sus propiedades y unida a la del Verbo en una sola persona.

Ahora bien: el monje antes mencionado, para establecer la perfección de la naturaleza en que Dios se ha encarnado y eliminar en la unión cualquier oposición, mantiene la voluntad natural de la naturaleza humana, pero excluye de ésta la voluntad en el sentido de libre elección. De este modo, a un mismo tiempo, se evita toda posible contraposición entre las dos voluntades y cualquier pretexto que justifique una falsa representación.

Si alguno dice que para establecer duplicidad de voluntades es necesario reconocer alguna oposición entre ellas, sepa que yo estoy de acuerdo siempre y cuando se hable del plano de la naturaleza. Mas disiento si de aquí pretende concluirse que sólo es posible la distinción cuando hay oposición entre los objetos de una y otra voluntad. Para que dos cosas sean diferentes no es necesario que se dé oposición total entre ellas. Tal oposición existiría en el caso de que, por libre elección, la voluntad huma-

47. Así entiendo el difícil término *syllēpsis*. Poco después traduzco *ypostasis* por persona.

na se moviera en contra de lo que a su naturaleza conviene. Para la distinción, en cambio, no es necesario que esto ocurra, pues puede obrar según la recta razón y de acuerdo con la propia naturaleza. En el primer caso se separaría de la naturaleza. En el segundo, obraría de modo conforme a ella. Por consiguiente, la diferencia de esencia viene dada por la definición de los elementos que la constituyen, mientras que la oposición conduciría a la disolución de los mismos. Y la naturaleza no tiene nada que esté en contra de ella misma o que conduzca a su disolución.

Por otra parte, si se toma como criterio de distinción la contrariedad y la oposición, habría que aplicarlo también a todos los seres racionales, que se dicen distintos en función de su naturaleza y su persona. Es, sin embargo, perfectamente posible que, teniendo todos capacidad de decidir libremente coincidamos los unos con los otros y con Dios y con los ángeles. Y no por eso perdemos la capacidad de elegir libremente o el principio natural de que procede la libre elección. Si la coincidencia en la volición no supone una merma en la capacidad de libre elección, no significará tampoco una disminución de las prerrogativas que aquélla supone.

Siendo así las cosas, dado que la ausencia de oposición no indica disminución en la capacidad de elegir, ni se opone a la cantidad de voluntades libres y otro tanto cabe decir de la disposición nacida de la voluntad como resultado de un afecto, ¿por qué se ha de poner contradicción en el único

y solo Verbo de Dios [48], hecho hombre y encarnado por nosotros? ¿Por qué hablar de contradicción entre las dos voluntades que le son propias en razón de la duplicidad de sus naturalezas? ¿En qué se basan para concluir que la duplicidad de número y de existencia importa de por sí y necesariamente la contradicción?

Si se dice que la contraposición es ineludible a causa de la duplicidad de existencia, deberá negarse la existencia real de la carne del Verbo, pues, obviamente, debe negarse primero el sujeto que es causa de la contradicción y sólo después las propiedades de ese sujeto. Si, por el contrario, se hace residir la contradicción en el número, no se aplique éste a las naturalezas y, en adelante, cuenten una sola. Y, por las mismas razones, si quieren evitar que la divinidad se oponga entre sí, deberán hacer otro tanto con las tres personas del único y eterno Dios.

Es evidentemente absurdo atribuir tanta importancia a algo que en sí mismo no es nada: ni substancia, ni cualidad, ni ninguna otra de las propiedades de los seres. Y es aún más absurdo achacar la contraposición a la voluntad natural y, movidos por esto, pretender la aniquilación de lo que es la potencia natural más importante entre todas las propiedades y movimientos naturales. Solo en virtud de ésta tendemos nosotros naturalmente a ser y a

48. La expresión «Verbo Dios» es familiar a Máximo, aunque nosotros la traducimos habitualmente por «Verbo de Dios».

vivir, a movernos, a pensar, a hablar, a sentir, a tomar alimento, al sueño y al reposo, a no sufrir ni morir y, en resumen, a poseer de manera perfecta todas las condiciones constitutivas de la naturaleza y a apartarnos de cuanto pueda dañarla.

Por eso me parece haber acertado aquel piadoso monje en la definición de la voluntad cuando añade: «Constitutiva de todas las propiedades que pertenecen substancialmente a la naturaleza». Es la voluntad, que nos es substancial y connatural, lo que tiende a conservar y de hecho conserva todo y lo que rechaza cuando a la naturaleza se opone. Y nosotros mediante la voluntad y a causa de ella. A mi juicio, este planteamiento atiende a lo que en verdad es, no a las apariencias. Y así, afirma que, en cuanto hombre, Dios encarnado posee una voluntad natural humana. Y que cada una de sus dos voluntades quiere naturalmente de por sí. Posee voluntad humana por el hecho de tener una carne animada racional e inteligente, pues se ha hecho hombre perfecto y no carece de ninguna de nuestras propiedades, excepción hecha del pecado, sino que posee todas aquéllas que nosotros tenemos, por pertenecer a nuestra naturaleza, al igual que posee las que son propias de la substancia eterna y divina. Gracias a todas ellas puede decirse con razón que es, al mismo tiempo, Dios y hombre y que tras la encarnación goza de una connaturalidad perfecta con nosotros y con Dios.

Decir que sólo manifestó tener dos voluntades en el momento de la pasión salvadora, cuando aparecería en Él grabada nuestra humanidad y supli-

caba como hombre que se alejase la muerte, se me antoja una afirmación enteramente carente de fundamento.

¿Por qué sólo en ese momento y no antes? ¿Cuál es el motivo? Si poseyó entonces una voluntad humana, la poseía también desde el principio, desde que se hizo hombre. No fue una innovación de aquel momento. Y si no la poseyó desde el principio, tampoco la tenía entonces, en el momento de la pasión. Sino que se limitó a fingir la súplica de alejamiento y con ella el resto de las acciones mediante las cuales fuimos salvados: el llanto, la súplica, la tristeza, la agonía [49], la cruz, la muerte, la sepultura. Una vez suprimida una sola de nuestras propiedades naturales presentes en Él, habrán de suprimirse también todas las demás. Pues, ¿por qué razón suprimir aquélla y no éstas? ¿Cuál es el motivo? ¡Qué enorme contradicción suplicar y revelar abiertamente la propia debilidad y el abatimiento connatural a la carne y, sin embargo, no resistirse y añadir: *Si es posible* y *no lo que yo quiero, sino lo que quieres tú* [50], palabras que contraponían al abatimiento una actitud fuerte y valerosa ante la muerte! Manifestaba poseer realmente

49. Traduzco así, aquí y en otros lugares, el término *agōnia*, que significa un estado de angustia extrema ante la proximidad de la muerte. La agonía de Jesús en Getsemaní ha servido a Máximo para percibir en toda su profundidad el aspecto humano de Jesús y para esclarecer, por consiguiente, las dos voluntades existentes en la única persona divina.

50. Cf. Mt 26, 39 y Mc 14, 36, textos respecto a los cuales las citas presentan variantes.

nuestra humanidad con el abatimiento que a ésta le es connatural, buscando así librarnos del abatimiento, confirmar cuál era la naturaleza de su carne y declarar ante todos que el proyecto de salvación es ajeno a cualquier vana apariencia. Mas luego reveló su irresistible autoridad ante la muerte y la grandísima unión y subordinación de su voluntad humana a aquélla otra que tiene en común con el Padre, al consentir diciendo: *Hágase tu voluntad, no la mía* [51]. Con esto último desechaba la división y con lo primero la confusión.

Y si insisten y dicen que sólo en el momento de la pasión y no en otras ocasiones dio muestras de querer, responderemos que también podrían decir lo mismo de la inteligencia y, por tanto, predicarían que estuvo falto de juicio. De hecho no hay ocasión ninguna en que diga de sí que tenía inteligencia. Y lo mismo ha de decirse a propósito del olfato o de cualquier otra de las propiedades que nos son connaturales. Ninguna de ellas la encontraremos mencionada por escrito. Y habrá que extender esa apreciación al alma misma, concluyendo que no la tuvo desde el momento en que se hizo hombre, sino sólo a partir de cuando aparece mencionada. Y eso sucede poco antes de la pasión. Por tanto, o afirman que el alma fue en Él una innovación respecto a las propiedades que tuvo en un

51. Cf. Lc 22, 42. Se ha de notar que ni en ésta ni en otras obras de Máximo figuran los vv. siguientes del mismo Lucas en los que se menciona la presencia de un ángel que lo consolaba. Cf. Lc 22, 43-44.

principio, dado que no se la menciona antes de la Pasión o, de lo contrario, siguiendo al gran Atanasio, habrán de enseñar que tuvo «carne y carne animada por el Verbo de Dios y dotada de razón» [52] y entonces mantendrán también que la voluntad del Salvador, la que como hombre le es natural, no existe sólo desde el momento de la pasión, aunque sólo entonces se la mencione, sino que, por naturaleza, está substancialmente unida al Salvador desde el primer momento en que fue hombre como nosotros, aunque no se haga referencia a ella sino en el momento oportuno. Es el nuestro un tiempo de desastres [53], causados por nuestros pecados, y no de controversias. Tiempo de grandes lamentos con que obtener compasión de Dios y no de disputas sofísticas que sólo conducen a provocar un mayor desprecio contra nosotros.

Me maravillo, además, cuando enseñan que la operación de Cristo debe ser una sola en razón del individuo. Dejando aparte que lo perteneciente a la naturaleza no dice de por sí relación al individuo, sino a éste mediante la naturaleza, ¿quién podría actuar sin las potencias que radican en la naturaleza [54]? ¿De dónde sino de la naturaleza pro-

52. Es difícil identificar esta cita de Atanasio.

53. Literalmente: «sangres». Para el uso de *aima* en la obra de Máximo ver el estudio de A. CERESA-GASTALDO, *Il motivo del sangue in Massimo Confessore*, en *Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana* III, Roma 1983, pp. 14-25. El momento histórico a que se hace referencia es el de las invasiones de los persas y de los árabes en tiempos del emperador Heraclio.

54. Literalmente: «naturalmente a la naturaleza».

viene la posibilidad y la capacidad de obrar? Querría yo preguntar lo siguiente: ¿se admitiría una naturaleza que no tuviera operaciones naturales? Si tal fuere, ¿cómo, cuándo y qué operación tendría lugar? Sin naturaleza desaparece, a su vez, lo que de ella deriva, o sea, la persona compuesta. No dándose operaciones naturales es imposible que haya ningún otro tipo de operación. Y al decir esto, no quiero afirmar que, desaparecidas las operaciones naturales, puedan llegar a formarse otras a partir de ellas. No es posible que se dé composición en los elementos constitutivos de un sujeto, pues de por sí, ni siquiera poseen la existencia, sino sólo un aspecto transitorio [55].

Si afirman que no existen las operaciones naturales, las pertenecientes a la naturaleza, ¿cómo podrá ser que haya algo que no existe en modo alguno? ¿Cómo hablar entonces de una operación personal? ¿De dónde y por qué camino vienen a concluir su existencia? Si enseñan que es así deben reconocer que, siendo compuesta la persona a la que atribuyen la operación, es capaz de contrarios: mortal e inmortal, visible e invisible, limitada e infinita, sin principio y con él. Y tal será, igualmente, el género de la operación. ¿Cómo proceder cuando se trate de propiedad y privación? Según un primer aspecto, en cuanto existe, será pasiva. Según otro, no existiendo, será todo lo contrario. ¿Cómo es posible adquirir mediante una operación así pro-

55. Traduzco así la difícil expresión *to eikaion parista.*

piedades que sean coherentes, si la misma operación carece de propiedades? Y sabido es que quien obra es semejante a su operación y ésta a quien obra. ¿Cómo no será Dios por naturaleza quien posee como propiedad el ser Dios? ¿Y cómo quien, por privación, es hombre no ha de serlo según la naturaleza? ¿Y que naturaleza hay que sea inoperante o que no tenga una operación natural? Igual que tiene existencia, debe tener propiedades naturales. Y si no cuenta con éstas, no podrá tampoco contar con al existencia. Sólo lo inexistente carece por entero de propiedades.

De hecho, cada ser posee una diferencia específica, un movimiento correspondiente a su género y que determina la definición del sujeto, gracias a la cual viene a saberse qué es. Una definición que lo identifica con el resto de los seres de su misma especie y le diferencia de los seres que no pertenecen a esa especie. Siendo así, ¿cómo será posible considerar que el Verbo es perfecto hombre o que se ha encarnado perfectamente cuando según la carne está falto de potencia natural? [56]. Pues no hay hombre sin la operación que le es natural, como tampoco ninguna otra naturaleza sin sus operaciones correspondientes. Si no hubiere propiedades naturales sucedería que las naturalezas no se podrían definir, por donde todas vendrían a ser lo mismo y se admitiría una sola en lugar de muchas,

56. Entiendo el dativo *physikē dunamei* regido por *amoireō*, igual que el genitivo anterior (cf. col. 200B, 6).

pues faltando la caracterización se produciría la unificación, confusión y mezcla de todas. Si confiesan que según aquello en lo que es consubstancial a nosotros no carece el Verbo de operaciones propias, afirman, evidentemente, que como hombre posee una operación que le es innata y propia. ¿Cómo podría no ser así? No es posible obrar sin una operación natural, como no es posible existir sin substancia y naturaleza. Y nada hay que exija que quien obra tenga una sola operación natural, si se admite que tiene dos naturalezas. Si tuviera una sola operación, tendría también una sola naturaleza, aunque hubiera composición respecto a la persona. Si alguien es una cosa, debe serlo plenamente. La singularidad ha de aplicarse tanto a una como a otra: la operación a quien obra, la naturaleza a quien existe. Si se afirma que por la unión y la singularidad de la persona es una sola la operación de quien obra, digan también que es una sola naturaleza de quien existe. De lo contrario se verán forzados a predicar que es permanente la unión de las operaciones, pero no la de las naturalezas.

No es posible hacer depender las operaciones de la persona, sino de la substancia y de la naturaleza, en cuanto son operaciones naturales, que no se vinculan a la persona sino en razón de la naturaleza [57].

57. Este párrafo es dificultoso y tiene varias elisiones. Me he permitido suprimirlas en la traducción.

Y si en opinión de algumos la distinción de operaciones naturales llevaría a la diversidad de seres que obran, la distinción de naturalezas habría de llevar a una diversidad entre los seres que existen. Por consiguiente, o mezclan en una las dos naturalezas o se verán forzados a reconocer que no existe división en las operaciones y que, al igual que las substancias, pueden ser enumeradas y distinguidas. Lo que no se da en éstas, no tiene por qué suceder en las primeras. La diferencia natural se revela en el número. La distinción desaparece a causa de la perfección de la unión. No cabe limitarse a reconocer que existen dos naturalezas, una humana y otra divina, y negarse a distinguirlas rechazando cualquier operación connatural a cada una de ellas. Este misterio comprende, fundamentalmente, la distinción en razón de las potencias substanciales. Fuera de ella ha de eliminarse el sujeto. Por eso reconocemos ambas naturalezas y operaciones como presentes íntegra y naturalmente en el Verbo encarnado. Una se revela en la activa participación de la carne en las cosas divinas. La otra, a su vez, en la libre y plena experiencia de las cosas humanas. De suerte que pueden reconocerse ambas naturalezas en las operaciones que son substanciales a cada una de ellas.

¿Quién negará que no es posible en una misma naturaleza emplear criterios distintos para referirse a la existencia y a la operación natural? Nada se distingue respecto a sí mismo. Es eso algo imposible. Si es compuesto un individuo, o una persona, distinguimos sus distintas naturalezas, aqué-

llas en razón de las que existe, merced a que demuestra tal existencia merced a las operaciones que cumple según las naturalezas en que existe. Mediante las operaciones propias de cada una de esas naturalezas, se revela como existente cuándo en una de ellas, cuándo en la otra. Considerando un único agente, el individuo, y dejando deliberadamente al margen las naturalezas con la eliminación de las operaciones naturales, encontramos que este modo de proceder [58], lejos de hacer dificultosa la comprensión del misterio la favorece.

Si el individuo no queda por entero comprendido en una sola operación natural, como tampoco en una sola naturaleza –¿quién osaría pensar esto?–, es evidente que, en razón de las naturalezas que le pertenecen, posee duplicidad de movimientos substanciales. Nadie hay que pueda poner esto en tela de juicio.

Eso, sin olvidar que, propiamente, la persona de Cristo no puede ser dicha individuo, en el sentido de que no es el término último de un proceso que desde la definición más general llega hasta lo más particular, que atribuye al individuo las cualidades de la especie. Razón por la que, según el sapientísimo Cirilo [59], el nombre de Cristo no tiene límites de definición.

No expresa una especie que pueda ser predicada de muchos individuos, ni significa la substancia

58. Traduzco así el difícil término *katadromē*, que no figura en el *Lexikon* de Lampe.

59. Citas generales de difícil identificación.

de algo. Como no es tampoco un ente individual del que puedan ser extraídas las notas específicas o genéricas, que lo definirían según su substancia. Sino que se trata de una persona compuesta que identifica en sí misma y en grado sumo la distinción natural de los extremos, llevada a unidad mediante la unificación de sus partes.

Hay, sin embargo, quienes, reconociendo la operación connatural a la naturaleza humana del Señor, fundados en el hecho de que no carece de operación según la carne, concluyen que, también según la carne, posee una persona. Lo cual va en perjuicio de la recta doctrina sobre la persona.

En efecto, equivocadamente entienden que el ser constituye la persona y el no ser sin persona la naturaleza. Mas esto es un error, como lo sería el entender que una forma constituyera el cuerpo en general y el no ser sin esa forma el cuerpo en concreto. Y lo mismo sucede con la generación o la visión, como si no ser sin generación o no ser invisible constituyera los seres generados o visibles. En resumen, según la hipótesis que estamos examinando, cualquier suerte de no ser atribuída a aquello que no es según eso, constituiría un estado.

Mas la recta doctrina está muy lejos de esto. Y, aunque fuera como ellos la proponen, cosa que no sucede, nada tendría esto que ver con las operaciones naturales, que son mantenidas por los Santos Padres, cosa que no hacen con las personas, sin que ello suponga división en dos de lo que es uno, cosa que sucedería de aplicarse lo mismo a las personas.

En fin, ¿quién habrá capaz de demostrar que, admitida la diferencia de substancias, no se sigue necesariamente de ella la distinción de operaciones naturales? ¿En qué razonamiento o en qué Padre autorizado cabe fundarse para mantener tal opinión e incluso para suspender el juicio [60] sobre el asunto que nos ocupa? ¿A quién y cómo se daría gusto con ello? Si no pueden reconocerse las operaciones naturales, no cabe tampoco reconocer las naturalezas. ¿Por qué éstas y no aquéllas? Y si se han de reconocer por igual las unas y las otras, ¿por qué se oponen a hacer lo debido y hurtan la persona a aquel aspecto de la naturaleza que no puede ser sin la persona?

Si fuera que los Padres recusaran las naturalezas o las operaciones, podrían, ciertamente, oponerse a éstas con algún fundamento. Pero hallamos ser todo lo contrario. Los Padres reconocen y predican la operación divina y la humana tanto como las naturalezas, mientras que nadie reconoce una persona divina o humana, fuera de Nestorio, que divide a Cristo y adora al hombre. Estando así las cosas, ¿por qué razón, no queriendo rechazar el pensanmiento de los Padres, aducen en contra suya esos discursos que se oponen a las operaciones naturales? ¿A quién, sino al necio y tortuoso Severo [61]

60. Traduzco así la expresión *alla mē apophēnōntai monon*, en un contexto críticamente poco seguro, como lo muestra la variante *ina mē*.

61. Se trata de Severo, patriarca de Antioquía al comienzo del siglo VI y mantenedor del monofisismo.

hay que atribuir esos pensamientos que, dañinos con lo propio, no pueden engañar a los piadosos, persuadidos de la verdad, aunque lo pretendan recurriendo al desvergonzado método de los parloteos capciosos?

Si no ser la naturaleza sin persona es lo que constituye esta persona, no ser la persona sin substancia habrá de constituir ciertamente esa substancia. Y quienes tal afirmen deberán arruinar por entero el contenido de la fe, haciendo iguales en número a las naturalezas y a las personas, pues según ellos las personas que no estén privadas de substancias son plenamente substancias. Y, por lo mismo, confundirán también el proyecto de salvación, reduciendo a una sola naturaleza aquélla que corresponde a una sola persona.

Eso será lo que hayan de enseñar, si quieren ser rigurosos con los principios que emplean. En cambio, para quienes reconocen las operaciones naturales, es una gracia mantener ambas al mismo tiempo y unidas entre sí. De este modo se aseguran la posesión de la verdad según la tradición de los santos, quienes enseñaron que el no estar privado de persona no equivale a que la naturaleza sea persona, sino susceptible de personalidad. Y de este modo evitan considerar el misterio con pensamiento simple, como si fuera un accidente, sino que lo contemplan realmente como forma.

No ser sin persona no hace persona a la substancia, sino susceptible de substancia. Así podemos reconocerla no como simple propiedad, sino como propiedad con aquello en lo que la propiedad con-

siste. Como en este caso lo que es susceptible de personalidad revela lo que es susceptible de existencia y lo que es susceptible de existencia es lo que participa de la existencia substancial y natural, así en el caso que nos ocupa lo que es susceptible de acción o de operación indica realmente lo que es susceptible de potencia. Y lo que es susceptible de potencia es lo que posee la potencia substancial y natural.

Reconocer en Cristo las naturalezas no privadas de personas o de operaciones no significa unir personas o entes operantes, sino reconocer rectamente las existencias y sus operaciones substanciales y naturales, en orden a garantizar y confirmar la verdad del Verbo de Dios encarnado, que subsiste en razón de las mismas y en las mismas y obra conforme a ellas, conforme a las naturalezas, con una unión indivisible.

¿Cuál es entonces el motivo por el que éstos[62], que describen muchas y numerosas operaciones y las refieren a un único sujeto, pues dicen «toda operación divina y humana» –y la palabra «toda» induce a pensar no en una operación, ni en dos o en tres, sino en infinitas y muy superiores a cualquier número, que ese es el sentido en que se habla de «toda cosa» o de «todo»– no se acusan a sí mismos de división, sino que acusan de ella a quienes, siguiendo a los Santos Padres, admiten dos operaciones naturales, y no sé cómo ni por qué les

62. Son los defensores del monotelismo (cf. la n. *m* del Migne, col. 205).

reprochan que establecen la distinción entre dos sujetos operantes?

Mas si una multiplicidad de operaciones de diferente naturaleza no supone división del único y solo operante, ¿por qué habrían de suponerla las dos operaciones? Si no se afirmara que ambas pertenecen a un solo individuo y de él sólo son, que las dos se dan conjuntamente por naturaleza y son entre sí recíprocas, merced a una completa comunicación entre ellas, que ambas permanecen intactas en un mismo sujeto con indivisible unión y son por él movidas cuándo en un sentido cuándo en otro, gracias a lo cual a veces, como Dios, manifestaba en correspondencia con su naturaleza divina el poder de hacer milagros y otras, como hombre por naturaleza, soportaba libremente por nosotros la experiencia de los sufrimientos; si no se dijera todo esto, tal vez su acusación no carecería de algún fundamento.

Mas dado que afirman todo lo anterior y refieren las operaciones al mismo individuo, ¿de dónde concluyen la diversidad de los que obran? ¿Y por qué, si tal es su razonamiento, no se preocupan ellos de la multiplicidad de individuos que corresponde a la multitud de operaciones que suponen? Si dos operaciones suponen dos individuos, muchas operaciones habrán de suponer, por necesidad, muchos individuos. Y si las cosas no son como las digo, no comprendo cómo se puede entender lo que dicen, ni creo que lo comprenda tampoco ninguno de los que prefieren la verdad a la apariencia.

Y, por otra parte, ¿cómo es posible que se concilien algo tan contradictorio como la unidad y la multiplicidad de operaciones? ¿Cómo y de qué modo se presentan? No parece posible que un mismo individuo tenga muchas operaciones y una sola. Si tiene muchas, no tiene sólo una y si tiene sólo una, ¿cómo puede tener muchas? O se admite lo primero contra lo segundo, o lo segundo contra lo primero. Tal es, al menos, su razonamiento cuando dicen que la dualidad se opone a la unidad porque no mantiene las propiedades naturales. Y si afirman que, por así decirlo, la única operación es resultado de muchas, habrá que recordar algo ya dicho: que un sujeto no admite composición en sus propiedades y que, por tanto, esto es contrario a la naturaleza. Y tampoco es posible, a su vez, que una sola operación esté constituída por muchas y se desmembre de ellas.

Será necesario, por tanto, que, para no incurrir en contradicción consigo mismos eliminen la multiplicidad de operaciones en favor de una sola. Mas luego, a su vez, deberán renunciar a la única operación, en favor de la multiplicidad, para no verse forzados a admitir la unión de las substancias [63]. Y tras esto, si aún les quedan fuerzas, podrán combatir a quienes hablan de dos operaciones. Mas temo que no sean capaces de hostigar a otros, quienes con sus propias fuerzas se vencen a sí mis-

63. Traduzco así el término *synoysiōsis*, que aparece también en el *op.* 7, col. 88B, 7 y en el *op.* 3, col. 49C, 3.

mos, sin necesidad de que nadie les ayude en esta tarea. Lo que tiene una base firme, el ser, por sí solo se mantiene, sin temor a las caídas. Sólo es realmente vigoroso y fuerte lo que posee la verdad, que lo robustece y lo pone a salvo de ceder ante los demás, por no hablar ya de ceder ante sí mismo.

Olvidados éstos, es menester que nosotros, conduciéndonos con toda piedad y confesando realmente la existencia de las dos naturalezas íntegras del Verbo de Dios encarnado, confesemos también plenamente la operación connatural y, del mismo modo, la voluntad. Y mediante el piadoso y en todo ajustado a la verdad reconocimiento del Verbo encarnado bajo ambos aspectos, el divino y el humano, reconozcamos la ortodoxia en lo que hace a sus propiedades naturales, tal y como la han enseñado los Padres, que transmitieron a las santas y universales [64] iglesias de Dios la necesidad de decir y pensar esto a propósito del argumento que nos ocupa. No neguemos nada de lo que Él era al principio y cuanto luego ha venido a ser en favor nuestro, ni ninguna de las propiedades que naturalmente le caracterizan. Enseñaron que Él es perfecto en las dos naturalezas y el mismo en ambas, y que conserva sin defecto las propiedades naturales de las dos substancias en las que existe y que es en todo igual a nosotros, excepción hecha del

64. Éste es el sentido etimológico de *katholikos*, olvidado con frecuencia.

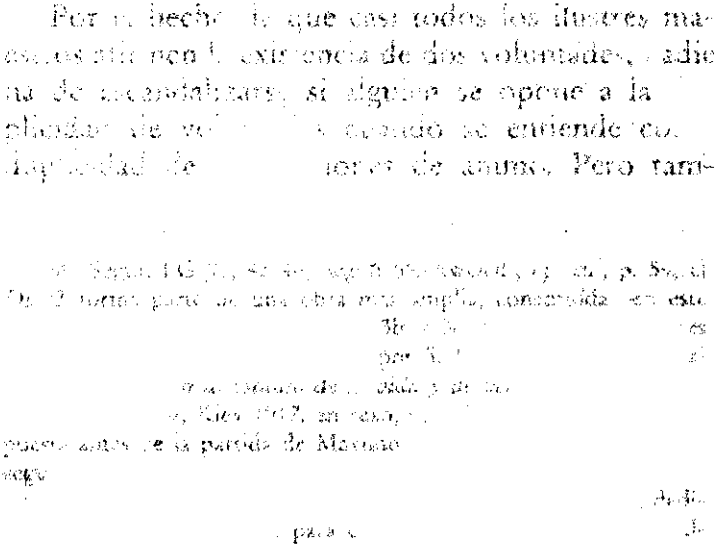
pecado, hasta el punto de ser tentado, de acuerdo con su voluntad [65].

Prestando crédito a tan venerables palabras, no renegamos nosotros en manera ninguna de la presencia de Él en nuestras propiedades naturales, ni tampoco de la de aquéllas divinas y paternas, sino que confesamos con reverencia que el mismo posee dos naturalezas y operaciones naturales y voluntades distintas. Si ello es así, resulta evidente que Él subsiste de ellas, de la divinidad y la humanidad, en una sola e idéntica persona, y que siendo Él mismo realmente Dios y hombre, nos es semejante en la substancia y en la operación, y que posee también el querer connatural a la humanidad. Y que es semejante al Padre en la substancia y en la operación, teniendo con Él un mismo querer según la divinidad. Y que es afín a los seres superiores en cuanto les es común, y afín a los inferiores en cuanto les es común, excepción hecha del pecado. Y quien no confiese esto solemnemente, no acepta a los Padres inspirados por Dios que enseñan esta doctrina y es claro a quién acoge y cómo es.

Ojalá todos nosotros, por mediación de tus plegarias, amparados en el templo de Dios, esto es, en la Iglesia católica [66] y apostólica, salvos en el cuerpo y en el alma, hagamos esta originaria y recta confesión del gran Dios y Salvador nuestro, ante Él y ante toda creatura y por todos y antes

65. Cf. Hb 4, 15.
66. Cf. la nota 64.

que todos nos acerquemos a Él en su gloriosísima aparición y seamos también nosotros confesados por Él y participemos de los dones eternos y felices prometidos a cuantos le confiesan sin rubor ante los hombres [67]. Que podamos gozar por experiencia según lo que ahora deseamos y hemos sido considerados dignos de gustar con la fe, por la súplica y la intercesión de la gloriosísima y santísima inmaculada señora nuestra, Madre de Dios y siempre Virgen María [68], y de todos los santos. Así sea.



67. Cf. Lc 9, 26.

68. Para la mariología maximiana consúltese el trabajo de ALDO CERESA-GASTALDO, *Maria di Nazaret nelle opere di Massimo Confessore* publicado en «Studi in onore de S. Costanza».

OPÚSCULO 3 [69]

CAPÍTULO 51 DE ESE MISMO TRATADO DEL MISMO MÁXIMO [70]. A PROPÓSITO DEL HECHO DE QUE LOS PADRES, CUANDO HABLAN DE DOS VOLUNTADES EN CRISTO, QUIEREN INDICAR LAS LEYES NATURALES, NO LAS DISPOSICIONES DE ÁNIMO [71]

Por el hecho de que casi todos los ilustres maestros afirmen la existencia de dos voluntades, nadie ha de escandalizarse si alguien se opone a la duplicidad de voluntades cuando se entiende como duplicidad de disposiciones de ánimo. Pero tam-

69. Según PG 91, 45-46. Según SHERWOOD, *op. cit.*, p. 54, el *Op.* 3 forma parte de una obra más amplia, constituída –en este orden– por los *Opp.* 1, 2, 3 y 3a, 3b y 3c (fragmentos estos tres últimos descubiertos y publicados por S. L. EPIFANOVITCH, *Materiales para servir al estudio de la vida y de las obras de San Máximo el Confesor*, Kiev 1917, en ruso, pp. 62ss.). La obra fue compuesta antes de la partida de Máximo de África hacia Roma, en la segunda mitad del 645 o en la primera del 646.

70. Es el tratado *Sobre las operaciones y las voluntades*, dedicado al sacerdote Marino, para cuya identificación puede consultarse a SHERWOOD, *op. cit.*, p. 34, y del que forman parte los *Opp.* 1 y 2.

71. Así traduzco *gnōmē*, según la definición dada por el propio Máximo en el *Op.* 1 (PG 91, 17C, 1-10).

poco cabe que, siguiendo a Severo [72], para evitar esta última duplicidad, quiera la mente devota acudir a reconocer una sola voluntad, pues, en tal caso, tratando de huir de un mal, se incurriría en otro y de la división se pasaría a la confusión.

En efecto: cuando los Santos Padres afirman que hay en Cristo duplicidad de voluntades, no se refieren a los estados de ánimo, sino a las disposiciones naturales. Pues, con acierto, entienden por voluntad las leyes y principios substanciales y naturales correspondientes a lo que ha sido unido.

Atendían por tanto, no al apetito natural de un hombre cualquiera, sometido a las predisposiciones naturales, sino al deseo propio de la mente, de la carne animada racionalmente; al apetito en cuanto a facultad de aspirar naturalmente al bien, movido y modelado por el Verbo en orden al cumplimiento del proyecto salvador. Y, con sumo acierto, lo llamaron voluntad. Sin ella, es imposible que exista la naturaleza humana.

Por voluntad natural ha de entenderse la facultad de desear lo que conviene a la propia naturaleza, facultad que, por tanto, atañe a todas las propiedades de cuanto substancialmente constituye la naturaleza. Quien por su naturaleza está dotado de voluntad cuenta, gracias a ella, con la facultad de querer, como algo que le es connatural.

Mas debe advertirse que no es lo mismo el querer que la facultad de querer. Como tan poco son

72. Sobre Severo y su doctrina cf. la nota 61.

lo mismo el hablar y la capacidad de hablar. Quien goza de la capacidad de hablar la posee siempre, aunque no siempre habla. Y ello porque lo que pertenece a la naturaleza existe siempre que exista ésta, mientras que lo que depende de la voluntad tiene o no lugar según la disposición de ánimo. Tal sucede con el hablar. La facultad de hacerlo siempre que se desee es cosa que atañe a la naturaleza. Ejercerla o no depende de la persona. Y lo mismo ocurre con el poder y el querer en general.

Así pues, según acabo de decir, querer y poder no son lo mismo. Lo primero depende de la determinación [73] de quien quiere. Lo segundo pertenece a la naturaleza. Pues bien, el Verbo encarnado poseía como hombre el poder querer, movido y modelado por su querer divino. «Su querer –dice el gran Gregorio [74]– no es opuesto al de Dios, pues es un querer enteramente divinizado».

Era un querer enteramente divinizado merced a la unión divinizadora. Pero, evidentemente, lo que diviniza y lo divinizado son por naturaleza dos cosas distintas, no una sola. Si después lo que diviniza y lo divinizado constituyen «algo que se endereza a un solo fin», esto que se endereza a un solo fin tiene lugar porque lo que diviniza y lo divinizado están enteramente unidos entre sí y cada uno de ellos es concebido en unión del otro.

73. Así traduzco el término *boulē*, que Máximo distingue cuidadosamente *de boulēsis, proairesis, thelēma, thelēsis y gnomē* (cf. *Op.* 1, ibid., 12C, 4ss.).

74. Cf. la nota 1.

Siendo hombre por naturaleza, el Salvador quería como hombre la angustia [75] ante la muerte y, con ella, el resto de los sufrimientos, quedando claro de esta manera que el proyecto salvador es ajeno a toda ficción o engaño. Por este camino fue la naturaleza librada de todas las dolorosas consecuencias que se le habían impuesto a causa del pecado.

En todo lo cual vino a manifestarse, además, una tensión extrema, pues dábase muerte a la muerte valiéndose de la carne. De modo que vino a hacerse patente que en Él acontecía la salvación de lo que, como hombre, era por naturaleza y, a la par, como Dios, revelaba la maravillosa y magnífica decisión del Padre, cumplida en su propio cuerpo.

Mas Él se hizo hombre para salvar, no para padecer. Por eso decía: *Padre, si es posible que pase de mí este cáliz. Pero no se cumpla mi voluntad, sino la tuya* [76]. Esas palabras muestran a un mismo tiempo la angustia procedente de la tensión propia de la voluntad humana y que ésta estaba modelada y movida, según el ordenamiento de sus principios naturales, al proyecto de salvación elegido. La encarnación es una exhibición palpable de la naturaleza y del proyecto salvífico. O sea, de la constitución natural de lo unido y del modo en que la unión se ha hecho en la persona de suerte

75. Traduzco así *systolē* (literalmente «contracción»), y un poco después, traduzco *ormē* por «extrema tensión».

76. Cf. Mt 26, 39 y Lc 22, 42.

que, sin cambio ni confusión, se repara y renueva la naturaleza.

Ciertamente, no puede pensarse que el Salvador invoque algo en contra de eso mismo que invoca; que a la par pida que algo se cumpla y que deje de cumplirse. Eso es absurdo. Y como naturalmente la voluntad del Padre y la del Hijo son la misma, habrá de reconocerse que el Salvador poseía una voluntad humana, según corresponde a su naturaleza humana. Aunque, eso sí, modelada por su propia voluntad divina y en modo ninguno opuesto a ella. Mas esto último es absolutamente lógico, pues nada que sea natural se opone a Dios. Ni tampoco lo hace lo que resulta de una disposición de ánimo y, de suyo, pertenece, por tanto, a la persona, siempre y cuando tenga lugar según la naturaleza. De no admitirse esto, habría de acusarse de blasfemia al Creador por haber creado en sí algo contrario a la naturaleza.

¿Cómo se podría decir que el Verbo se había encarnado si estuviera falto de aquello que por encima de cualquier otra cosa caracteriza como racional a la naturaleza? Si algo careciera del movimiento propio del apetito, carecería igualmente de toda facultad vital. Y no es posible que tenga naturaleza ninguna lo que carece de facultades vitales. Sin naturaleza, por su parte, tampoco podría existir la carne. Y, por último, si tenía sólo apariencia de carne, pero no carne como corresponde a la naturaleza, o sea, animada personalmente de modo racional e inteligente, el Verbo

encarnado era sólo una ficción y si, como opina Severo [77], carecía de voluntad natural como hombre, sólo fingidamente llevó a cabo el proyecto salvador.

En verdad no puede decirse que se haya hecho hombre perfecto si como tal carecía de voluntad propia de la naturaleza humana. Y si no se ha hecho hombre perfecto, no se ha hecho hombre en modo ninguno. ¿Cuál, en efecto, sería la existencia que cabría a una naturaleza que es imperfecta y en la que no se dan siquiera los principios que la constituyen como tal?

Severo y sus discípulos pretendían eliminar la naturaleza asumida mediante una inefable unión cuando la presentaron privada de lo que pertenece como propio a esa naturaleza. Venían a confirmarse así en la impiedad de la ficción de Manes [78], de la confusión de Apolinar [79] y de la unión de substancias de Eustiques [80].

Cuando estuve en la isla de Creta [81], hube de oir de algunos falsos obispos, discípulos de Severo, que disentían de mí diciendo: no reconocemos

77. Cf. la nota 61.

78. Más que de Manes, fundador del maniqueísmo, se trata, probablemente, de algunos discípulos suyos, activos todavía en la época de Máximo.

79. Apolinar, obispo de Laodicea, mantenía que la humanidad de Cristo había sido completamente absorbida por su divinidad.

80. Para *synoysiōsis*, cf. la nota 63. Eutiques es el fundador del monofisismo, que niega la naturaleza humana de Cristo.

81. Máximo se detuvo en Creta durante su viaje desde Cizico a África entre el 626 y el 627.

en Cristo dos operaciones, según el libro de León[82], pues de ello se seguiría duplicidad de voluntades y de aquí, a su vez, duplicidad de personas. Pero tampoco admitimos, sin más, una sola operación que pueda entenderse como simple. Siguiendo a Severo afirmamos que existe una sola voluntad, de la que emanan todas las operaciones divinas y humanas del único y solo Verbo de Dios encarnado.

Bien puede citarse contra éstos las palabras de aquel lamento que aparece en la profecía: *Huid del Norte*[83], *refugiaos en Sión los que habitáis en la hija de Babilonia*[84]. Con razón ha de llamarse Norte a la mente de Severo, que ha venido a convertirse en un sitio tenebroso, del que falta la presencia asidua de la luz divina. Y por «hija de Babilonia» bien cabe entender la confusa predicación de las doctrinas falsas, que deriva del lamentabilísimo estado en que han llegado a encontrarse y al que se acostumbran quienes rechazan la luz del conocimiento y desdeñan salvarse mediante la conversión a Sión, esto es, a la Iglesia.

Si bien se considera, el modo de pensar de Severo atenta igualmente contra la teología y contra el proyecto salvífico. Según él, de la consecuencia de la voluntad respecto a las operaciones deriva necesariamente que a las voluntades acompañen las personas, como a los efectos las causas. No vamos

82. Se trata del memorial enviado por el papa León Magno al Concilio de Calcedonia del 451.

83. Za 2, 10.

84. Cf. Sal 136, 8.

a preguntar de dónde deduce esto. Mas ha de reconocerse que si toda persona tiene una voluntad, habrá de tener también una operación que por completo se corresponda con ésta. Y consiguientemente con este argumento, «lo que está dirigido a un solo fin», habida cuenta de que debe gozar de alguna condición, será algo que proporcionadamente se corresponda con dicha condición.

Ahora bien, dado que todo principio que se enuncia ha de tener aplicaciones diversas, si, como quiere Severo, la correspondencia entre voluntad y persona fuera necesaria y se aplicara a la voluntad natural, la trinidad de personas se convertiría en unidad. Si, por el contrario, se aplica a las disposiciones de ánimo, se daría aquí una contradicción, pues no coincidiría con una voluntad que es común a tres personas. O bien, de darse en la trinidad suprasubstancial una única voluntad, nos hallaríamos ante el caso de una sola divinidad, cuya única persona tendría tres denominaciones.

Pero es que cabe aún más. Si, según propone Severo, a la operación sigue la voluntad y a ésta la persona, la supresión de la operación llevaría consigo la supresión de la voluntad que de la operación se sigue y, como consecuencia, la de la persona que depende de la voluntad. Y si, siguiendo a Severo, se eliminan al mismo tiempo la voluntad y la persona, Cristo no tendrá persona, pues con la eliminación de la operación y a causa de la supresión de la voluntad que esto trae consigo, habrá de quedar eliminada también la persona que se suma a la voluntad.

Además si, siempre según él, a la operación sigue necesariamente la voluntad y a la voluntad la persona, cuando afirma que del único y solo Verbo de Dios encarnado proceden todas las operaciones divinas y humanas habrá de afirmar también que una sola es la voluntad, divina y humana evidentemente, del único Verbo de Dios encarnado, en correspondencia con la operación y la persona que en Él se reconocen. Es éste un razonamiento que no admite réplica.

Por tanto, si como Severo pretende, se eliminan las operaciones naturales, Cristo quedará sin substancia y, a su vez, por razón de la eliminación de la única operación, quedará sin voluntad y al mismo tiempo sin persona. Por el contrario, si se admiten las operaciones divinas y humanas, contará con muchas voluntades y personas o, para ser exactos, con un número infinito de tales. De hecho, quien habla de «cualquier operación» indica una innumerable cantidad de ellas.

Si seguimos con toda fidelidad el pensamiento de Severo, comprobaremos que su modo de pensar conduce al politeísmo de Arrio [85], al ateísmo de Sabelio [86] y a una concepción de la naturaleza de la divinidad como contradictoria consigo mismo, según la quieren los Griegos [87]. Y, desde luego, según

85. El fundador del arrianismo, que niega la divinidad de Cristo.

86. Teólogo del siglo III, quizás de origen romano. Mantenía que el Hijo era inferior al Padre.

87. Es difícil establecer a quien se refiere Máximo.

sus proposiciones, poco queda ya del proyecto salvador pues sostiene o que el único Cristo es sin substancia, sin voluntad y sin persona o bien, por el contrario, que posee infinitas voluntades y personas. ¿Qué hay que sea más impío que esto?

Véis a dónde lleva, en su término, la regla de Severo, y dónde desembocan quienes la siguen. Tal es el género de sus razonamientos, por no tener por fundamento la verdad inquebrantable. Si reconoces en Cristo una sola voluntad, ¿cómo y cuál defines? Si la propones como natural de Cristo lo haces extraño tanto a su Padre como a su Madre, pues a ninguno de ellos se une según la substancia. Por naturaleza, Cristo no sería ninguno de los dos. Y al afirmar tales cosas, ¿cómo podrás evitar el riesgo del politeísmo?

Si, por el contrario, piensas en esa única voluntad como en un estado de ánimo, será una propiedad exclusiva de su persona, pues las disposiciones de ánimo pertenecen a la persona. Y entonces estarás afirmando que tiene una voluntad propia distinta de la del Padre y el Espíritu. Y si además la atribuyes a su divinidad, te verás forzado a concluir que la divinidad está sometida a pasiones y necesidades de alimento y bebida, algo que es contrario a su naturaleza. En cambio, si dices que pertenece a la humanidad, carecerá de toda eficacia pues, ¿cómo podrá ser eficaz si es humana? En tal supuesto, lo manifestado en los milagros sería algo monstruoso.

Sólo te queda decir que tal voluntad es connatural a ambas naturalezas. Mas, ¿cómo podrá ser

ello cuando tales naturalezas son entre sí diferentes? Y si pretendes que se trate de una composición a partir de esas dos, al margen de que esto es una innovación, ¿en qué consiste la composición de la voluntad? Volverás a hacerlo extraño al Padre al caracterizar mediante una voluntad compuesta a la única persona compuesta. Podíamos seguir así hasta que arranques toda planta que no ha plantado el Padre [88], que no suele acudir a un campo extraño.

Pero, a lo que parece, Severo suprimió de la humanidad de Cristo la voluntad natural, ignorando que la característica más propia y principal de cualquier naturaleza racional es el moverse según el apetito que le es propio. En cambio los Padres, cuando trataron de esto mismo, afirmaron sin ningún género de dudas la distinción en Cristo de dos voluntades naturales, no de dos disposiciones de ánimo [89]. No habrían podido distinguir en Cristo dos voluntades como disposiciones de ánimo, porque entonces deberían haber concluído dos capacidades de decisión [90] y, por ende, la posibilidad de que se contradijera a sí mismo por una diversidad de pareceres. De aquí se habría seguido que admitieran la duplicidad de personas quienes sabían a la perfección, que precisamente por esa oposición de las voluntades respecto a la vida había en-

88. Cf. Mt 15, 13.
89. Para *gnōmikos*, cf. la nota 71.
90. Para *boulē*, cf. la nota 73.

trado en el mundo el pecado y nuestro distanciamiento de Dios. En ninguna otra cosa reside el pecado sino en nuestra voluntad, entendida como disposición de ánimo contraria a la voluntad divina. Se suma a ello la cantidad numérica, que declara la oposición de nuestra voluntad a la de Dios, al revelar la contradicción entre esta última y nuestra voluntad, entendida como disposición de ánimo.

Los impíos pensamientos de Nestorio y Severo conducen a un mismo fin, aunque por caminos diversos. El primero mediante la confusión, pues al rechazar la unión en la persona convierte la diferencia de naturalezas en una distinción de personas. El segundo, en cambio, por la división, pues al no establecer la distinción substancial, reduce la unión en la persona a una confusión de naturalezas.

Es, sin embargo, imprescindible no admitir en Cristo ni confusión ni división, sino una unión de partes diferentes según su naturaleza y una diferencia de las partes unidas según la persona. Sólo de este modo podrá piadosamente predicarse la distinción de naturalezas y la unión personal. De ello se han separado por igual los dos que antes mencionamos. Uno, porque se ha limitado a afirmar la unión de lo relativo a las disposiciones de ánimo. Otro, porque ha distinguido después de la unión sólo las cualidades naturales. Ambos se han alejado de la verdad y, con loca temeridad, han predicado uno la división y el otro la confusión del misterio.

OPÚSCULO 15 [91]

TRATADO ESPIRITUAL Y DOGMÁTICO DEL MISMO MÁXIMO, EN QUE SE DEMUESTRA QUE LA «DECLARACIÓN» DEL REY HERACLIO ES HERÉTICA A CAUSA DE LAS INNOVACIONES INTRODUCIDAS POR SUGERENCIA DEL PATRIARCA SERGIO DE CONSTANTINOPLA, INNOVACIONES QUE SE OPONEN A LAS DEFINICIONES Y A LOS SANTOS PADRES Y, POR EL CONTRARIO, CONCUERDAN CON LAS IMPIEDADES Y HEREJÍAS QUE, EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS, PREDICAN LA CONFUSIÓN Y LA DIVISIÓN EN EL MISTERIO DE CRISTO NUESTRO DIOS. ESCRITO DESDE ROMA A ESTEBAN, SANTÍSIMO OBISPO DE DORA [92], CONSAGRADO BAJO EL TRONO SANTO Y APOSTÓLICO DE NUESTRA SANTA CIUDAD DE CRISTO DIOS [93]

91. Según PG 91, 153-184. Según SHERWOOD, *op. cit.*, n. 87, p. 55, se trata de un amplio florilegio de citas patrísticas, en defensa de las dos voluntades de Cristo, contra el monotelismo, compuesto hacia 646-647. Para la influencia de este florilegio en las sucesivas disputas cristológicas hasta el Concilio Lateranense del 649, en el que el propio Máximo participó activamente, cf. J. PIERRES, *S. Maximus Confessor, princeps apologetarum synodi Lateranensis anni* 649, Roma 1940, pp. 30ss.

92. Obispo de Dora, en Palestina, Esteban fue, junto a Sofronio, un ardiente defensor de las dos voluntades de Cristo.

93. Se trata de Jerusalén.

Habiendo el señor comparado la vida presente a la noche, su actividad al molino y al lecho su reposo [94], sentenció que, estando dos al mismo tiempo en ellos, en el molino y el lecho, uno sería tomado y dejado el otro.

Tal vez sea tomado quien mediante la contemplación se haya liberado del activismo y del ocio mediante la acción, sin quedar prendido en el perpetuo movimiento que es característico de las cosas visibles, ni tampoco en la molicie de las pasiones, que surge de un reposo desmedido. Por el contrario, habrán de ser dejados quienes, vencidos por la debilidad o por la arrogancia de la mente, se hayan dejado arrastrar por el ocio o el activismo.

¿Por qué entonces vos, divinamente fúlgido y magnífico, aun a sabiendas de que yo, vuestro [95] siervo, estuve sometido a la prueba y me entrego ahora a la contemplación, con lo que habéis escrito os habéis dignado abajaros hasta mí, pobre indigente, y vos a quien tanto ha elevado sobre la tierra la gracia de Dios, hasta alzar la vida y la mente al principio y Señor de estas realidades terrenas y, aún más, hasta haceros afín y unir al arquetipo la imagen, habéis querido ofrecer como demostración de sublimidad la natural condescendencia de vuestra suma hermosura, para así con-

94. «Noche», «molino» y «lecho» son términos sacados de diversas parábolas, cf. Mt 24, 41 y Lc 17, 34, interpretados alegóricamente por Máximo.

95. Cambio *ēmeteros* por *ymeteros*, por exigencia del contexto.

ducirnos gradualmente [96] a la plenitud del infinito Verbo de Dios, que manifestó de modo inefable la sublimidad de su gloria mediante su abajamiento hasta nosotros, al punto de transformarnos tanto más profundamente cuanto más se humilló a sí mismo en favor nuestro, haciéndose hombre por naturaleza sin cambio ni confusión? Él, que es infinitamente bueno, no renunció a asumir ninguna de nuestras propiedades, a fin de evitar alguna merma en su gracia y en nuestra salvación, por no extenderla a toda la naturaleza. Tal habría ocurrido de no haber tomado íntegra nuestra naturaleza, pues la habría perjudicado al no asumirla enteramente. «Lo que no ha sido asumido no ha sido salvado», predica el gran Gregorio [97].

¿Cómo el Verbo de Dios suprasubstancial, encarnado por nosotros del Espíritu Santo y de María siempre Virgen y Madre de Dios, hecho hombre mediante la asunción de nuestra carne dotada de alma inteligente y racional, y revelado como hombre, podrá renovar al hombre viejo si no es asumiéndolo del todo y por todo, excepción hecha del pecado, del que deriva la senectud y por cuya causa fue decretada la muerte, que nos alimenta de alimento [98] tanto cuando de él gustamos, hasta saciarnos del madero de la desobediencia? ¿Cómo

96. Traduzco así *tōi perionti*.

97. En la *Primera carta a Cledonio, VII*, 32 (ed. P Gallay, París 1974).

98. Traduzco así la difícil expresión *trophēn echōn tosouton émas*.

podrá con su abajamiento hacer resurgir al caído, si no es uniéndolo a sí enteramente en la persona desde el primer momento de su concepción, hecha excepción de la caída, que produce la ruina causante del castigo?

Por eso, habiendo tomado alma racional e inteligente y el cuerpo unido a ella, en suma, un hombre perfecto y sin mengua y habiéndolo unido así en su persona, el mismo Dios, superior a esa naturaleza, al asumirla, poseía plenamente su libre voluntad natural. Al errar por la transgresión del mandato, obramos contra la voluntad, pero no sin ella [99] y, consiguientemente, tenemos necesidad de un remedio adecuado a la voluntad. Y como Dios, al encarnarse, decidió sanar lo semejante mediante la asunción de lo semejante, al asumir la voluntad, asumió también sus operaciones racionales y vitales. Puesto que nosotros con la voluntad habíamos pensado y cometido el pecado, que ojalá nunca hubiera sido cometido, teníamos necesidad de una salvación proporcionada a la voluntad, que la purificase de toda mancha mediante su asunción y que, mediante la encarnación, divinizase toda nuestra naturaleza.

Si el Verbo de Dios creó toda nuestra naturaleza dotada de tales propiedades, de voluntad y de operación, e hizo a aquélla libre y a ésta activa, es claro que, al asumir la naturaleza y unirla a sí en

99. Entiendo así el doble *dicha*, prepuesto y pospuesto al genitivo.

la persona, la tomó igual que la creó, esto es, dotada por naturaleza de voluntad y de operación, pues si hubiera asumido una naturaleza sólo pasiva, sin sus propiedades naturales, habría llevado a cabo un proyecto de salvación solamente ilusorio. Es imposible que nuestra naturaleza, o la de cualquier otro ser, pueda ser definida sin las propiedades naturales en virtud de las que cada una se distingue por naturaleza según la substancia. Ni nuestra naturaleza carece de voluntad, pues es propio del hombre tenerla, ni está privada de operaciones, como tampoco de alma. Mas si, como opinan algunos herejes antiguos y modernos, en lo que hace a nuestra naturaleza carecía de voluntad y operación, quien era superior a nosotros no se hizo enteramente como nosotros, pues no reconoció a nuestra capacidad lo que le es propio ni especificó al hombre con las propiedades de que Él mismo le dotó al crearlo, cuando le hizo naturalmente libre y activo.

El conjunto de los santos Evangelios confirma de modo incontrovertible que asumió esas dos propiedades y gracias a ellas el verbo suprasubstancial se nos presenta como hombre dotado de voluntad y operación. A ese propósito afirma: *A eso de la cuarta vigilia de la noche se acercó hasta ellos caminando sobre el mar y parecía querer pasar de largo* [100]. Y en otro lugar: *Se levantó de allí y fue hacia el territorio de Tiro y Sidón y entrando*

100. Mc 6, 48.

en una casa no quería que nadie lo supiera, para poder permanecer escondido [101]. Y luego: *Partidos de allí, atravesaron Galilea y no quería que nadie lo supiera* [102]. Y: *A la mañana siguiente quería ir a Galilea* [103]. Y tras este pasaje, de nuevo: *Iba por Galilea. No quería ir a Judea porque los judíos pretendían darle muerte* [104]. Y: *¿Dónde quieres que preparemos para cenar la Pascua?* [105]. Y: *Le dieron aceite mezclado con hiel pero, tras haberlo gustado, no quiso beberlo* [106].

Esas expresiones de *quería pasar de largo, quería partir, no quería ir, quería comer la Pascua* y *no quiso beber el aceite* confirman que tenía voluntad y operaciones humanas como nosotros. Querer y no querer andar o pasar de largo o comer o caminar o beber, son claramente actos de la voluntad, gracias a los cuales mostraba que realmente estaba por naturaleza dotado de voluntad. Por otra parte, gustar, comer, salir, regresar y caminar trasladándose de lugar son, evidentemente, operaciones de que está dotado gracias a haberse hecho hombre como nosotros y por nosotros, no en razón de la naturaleza por la que era por sí mismo Dios sin principio. No es posible atribuirle, como Dios y Verbo Hijo de Dios por naturaleza, que quisie-

101. Ibid. 7, 24.
102. Ibid. 9, 30.
103. Jn 1, 43.
104. Ibid. 7, 1.
105. Mt 26, 17.
106. Ibid. 27, 34.

ra corporalmente, que comiera y que cambiara de lugar mediante un movimiento local, pues, en cuanto Dios, subsiste de modo infinito e infinitas veces superior a toda cosa y lugar. Así lo enseña sabiamente la Escritura cuando demuestra que posee de manera suprasubstancial la voluntad y las operaciones divinas y paternas: *Como el Padre resucita a los muertos y da la vida, así también el Hijo da la vida a quien quiere* [107]. Querer dar la vida a los muertos atestigua su voluntad divina y el hecho de darla revela su operación omnipotente. En resumen: cualquier otra cosa de este género, que lo declara superior al resto de los seres, está ordenada a manifestar, en cuanto es posible, la distinción de su naturaleza.

Por otra parte [108], el mismo Verbo de nuestra salvación se presenta bajo dos naturalezas, aquéllas de que y en que consiste, y dotado de operación y voluntad. Así lo predicaron sus discípulos y tras ellos sus sucesores, los Padres de la Iglesia católica establecidos por Dios como reveladores de la aparición divina del Verbo en la carne, quienes con voz magnífica proclamaron eso mismo y anunciaron no sólo sus dos naturalezas, sino también la duplicidad de voluntades y operaciones.

El que tiene por nombre el de inmortal [109] en su homilía *Sobre la Encarnación y sobre la Trinidad*

107. Jn 5, 21.
108. Traduzco así *toutois*.
109. Comienza desde aquí el amplio florilegio de pasajes sacados

afirma: «Cuando dice: *Padre, si es posible que se aleje de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya* [110], y cuando añade: *El espíritu está pronto pero la carne es débil* [111], revela dos voluntades: la humana, por culpa de la debilidad de la carne, suplica que se aleje la Pasión; la divina, por el contrario, está dispuesta a aceptarla».

Y Gregorio, que lleva por sobrenombre el de la teología [112], en su segunda homilía *Sobre el Hijo* dice: «Como séptimo punto ha de afirmarse que el Hijo ha bajado del cielo no para hacer su voluntad, sino de la de Aquél que lo ha enviado. Mas si tal no se dijera de quien ha descendido, habríamos de concluir que esa argumentación debe ser referida al hombre, no entendido como Salvador, pues la voluntad de éste no se opone a la de Dios, porque está por entero divinizada, sino entendido como semejante a nosotros. Como perteneciente a la voluntad humana, que no siempre concuerda con la de Dios, sino que a menudo se le resiste y opone».

Y su homónimo, que llegó a ser no sólo guía de los nisenos sino maestro universal [113], en su homilía *Sobre la Pascua* dice: «Se acerca el leproso consumido, con el cuerpo agotado. ¿Cómo tiene

de los Padres, el mayor de los compuestos por Máximo. Cf. SHERWOOD, *op. cit.* n. 87, p. 55. El primer autor es Atanasio, cuyo nombre, en opinión de Máximo, deriva de *athanasia* «inmortalidad». Para la cita, cf. PG 91, 106C, 10.

110. Mt 26, 39 y Lc 22, 42.

111. Mt 26, 41.

112. Cf. PG 91, 160D, 4 y la nota 1.

113. Cf. PG 91, 161A, 10.

lugar la operación obrada por el Señor? Quiere el alma y toca el cuerpo. Desaparece la enfermedad por la acción de ambos. En efecto, *la lepra le abandonó enseguida* [114]». Y lo mismo enseña en otro lugar de esa misma homilía: «No quería despedir en ayunas a los millares que le habían seguido hasta el desierto y con sus propias manos parte el pan [115]. ¿No ves cómo la divinidad se manifiesta en ambas acciones, en el cuerpo que actúa y en la voluntad, cuyas mociones residen en el alma?». Y en el curso de los esfuerzos emprendidos en el libro segundo contra el impío Eunomio dice [116]: «¿De qué modo el Señor, cuando quiso reconciliar consigo el mundo, dividió su actividad benefactora entre el cuerpo y el alma, queriendo con ésta y tocando con el primero?». Y en su escrito *Contra Apolinar* [117] agrega: «Dado que la voluntad humana es distinta de la divina, como hombre expresa lo que cumple a la debilidad de esa naturaleza, haciendo suyas nuestras pasiones. Mas luego prosigue su oración y desea que, en orden a la salvación del mundo, venga a cumplirse sobre la naturaleza humana la sublime y divina voluntad de Dios. Cuando dice *no la mía*, indica la voluntad humana: Cuando añade *la tuya* [118], manifestó la unión con el Padre de su divinidad, en

114. Cf. Mt 8, 2ss. y Lc 5, 12ss. El texto griego presenta algunas lagunas, como indica la nota 3 del Migne, col. 161.

115. Cf. Mt 15, 32ss.

116. Cf. PG 91, 161B, 10.

117. Cf. PG 91, 161B, al final.

118. Lc 22, 42.

la que, en virtud de la comunión de naturalezas, no existe ninguna distinción de voluntades».

Y el divino Juan, que esclareció el trono de la ciudad regia, en su homilía titulada *A quienes dejan la reunión litúrgica* y *Demostración de que el Hijo de Dios es de la misma substancia que el Padre*, que comienza: «Hay de nuevo carreras de caballos y de nuevo para muchos de vosotros pierde importancia la reunión litúrgica», dice así: «¿No ves cómo dio también a conocer su edad [119] anterior? Pregunta al hereje: ¿Puede Dios temer y ceder, tener miedo y turbarse? Si te contesta que sí, ve y arrójalo al infierno [120] y aún más abajo, si fuere posible, para que no se atreva a repetir nada semejante. Y si te contesta que eso no es digno de Dios, dile entonces que no es posible que Dios suplique. Fuera de lo cual, estas palabras carecen de sentido si no significan otra cosa. No sólo manifiestan la agonía [121], sino dos voluntades, una del Hijo y otra del Padre, ambas distintas. Eso significa decir: *No lo que Yo quiero, sino lo que quieres Tú* [122] . Mas no se convencen con esto, pues mientras que nosotros atribuimos siempre a la potencia [123] el pasaje que dice: *Yo y el Padre somos*

119. En el sentido del estado de preexistencia de Cristo como Verbo de Dios.

120. Literalmente: «abajo».

121. «Agonía», tanto aquí como poco más adelante, debe entenderse en el sentido señalado en la nota 49.

122. Mt 26, 39.

123. Así según el texto griego y la versión latina que le acompaña.

una misma cosa [124], ellos sostienen que se refiere a la voluntad, que es una sola y la misma para el Padre y para el Hijo. Mas si tal fuere, ¿cómo puede ser que diga: *No lo que Yo quiero, sino lo que quieres Tú*? Si eso se aplicara a la divinidad habría en ella una contradicción y se seguirían multitud de absurdos. Sin embargo, si se atribuye a la carne la expresión tiene sentido y no cabe duda ninguna. Y no hay desacato en que la carne no quiera morir, pues tal cosa es propia de la naturaleza. Manifiesta tener todas las propiedades de la carne, excepción hecha del pecado, para cerrar la boca a los herejes» [125].

Por tanto, cuando dice: *Si es posible, que se aleje de mí este cáliz*, y: *No como Yo quiero, sino como quieres Tú*, manifiesta que verdaderamente se ha revestido de nuestra carne, de una carne que teme a la muerte. Signo de la realidad de esa carne es el temor a la muerte y también lo son el estar angustiado y el entrar en agonía. En ocasiones la abandona a sus propias fuerzas, la deja sola, para que al ver su debilidad creas en la realidad de la naturaleza. Otras, en cambio, la oculta, a fin de que caigas en la cuenta de que no es un mero hombre. Si hubiera mostrado siempre y sólo las pro-

La nota 7 del Migne, col. 163, señala las variantes de traducción *in maiestate y de deitate*.

124. Jn 10, 30.

125. El pasaje contenido en las columnas 164C, 1-D, 3, es con pocas excepciones, casi idéntico al que figura en el *Op.* 24, col. 268B, 9-C, 10, donde no se dice que sea de Crisóstomo, sino anónimo.

piedades de la naturaleza humana, se le habría considerado como un mero hombre. Si se hubiera comportado siempre y sólo como Dios, no se habría concedido crédito a las palabras que revelan el proyecto salvador. Por eso actúa de modos distintos y mezcla palabras y acciones de uno y otro género, para no ofrecer el menor pretexto que justifique la locura de Pablo de Samosata, de Marción o de los seguidores de Manes [126]. Y por eso, siendo Dios, predice el futuro y en cuanto hombre se somete a él.

Escuchemos atentamente lo que enseña Cirilo, maestro de Alejandría, en el capítulo vigésimo cuarto de su *Tesoro* [127]: «Cuando aparece temeroso ante la muerte y dice: *Si es posible, que se aleje de mí este cáliz*, piensa tú que esa carne atemorizada tenía como maestro y guía al Verbo de Dios, que le hacía superar su temor. Por eso, a continuación añade, dirigiéndose al Padre: *No como Yo quiero, sino como quieres Tú*. En cuanto Verbo de Dios, no temía a la muerte y se sometía a ella para llevar a cabo el proyecto de nuestra salvación. Pero, al mismo tiempo, era natural que no quisiera morir, pues por naturaleza la carne rechaza la muerte». Y comentando al gran evangelista Juan, dice [128]: «El

126. Pablo de Samosata, obispo de Antioquía en el siglo III, negaba la divinidad de Cristo. Marción, hereje del siglo II, rechazaba el Antiguo Testamento y varios escritos del Nuevo. Para Manes, cf. la nota 78.

127. Cf. PG 91, 164D, 3.

128. Cf. PG 91, 165A, 6.

mismo Cristo se pronunció sobre este particular diciendo que aceptaba la muerte por todos, pues así lo había establecido la naturaleza divina. Pero que la rechazaba a causa de los sufrimientos en la cruz. Y esto último lo decía por lo que respecta a la carne, que de por sí rechaza la muerte».

Y el divino Severiano, obispo de Gabala [129], a propósito de aquel pasaje de *Padre, que se aleje de mí este cáliz* y del otro de *Padre, sálvame de esta hora* [130], dice así: «El Señor cierra la boca de los herejes al mostrar que había tomado un cuerpo sometido a muchos sufrimientos, que luchaba angustiadamente contra la muerte [131], que se afligía y conturbaba al aproximarse al final de su vida. Él mismo dijo: *Ahora mi alma está turbada* [132]. *Mi alma está triste hasta la muerte* [133]. No dijo "mi divinidad" porque la divinidad es impasible, imperturbable y sin temor. *El espíritu* –dice el Señor– *está pronto, pero la carne es débil* [134]. Revela así dos voluntades, divina una y otra humana».

Considero haber probado ya suficientemente con testimonios de los hombres inspirados por Dios la doctrina de la duplicidad de voluntades, la existencia de dos voluntades, una divina y otra humana. Y también que la muerte fue y no fue que-

129. Cf. PG 91, 165A, 13.
130. Jn 12, 27.
131. Cf. la nota 121.
132. Jn 12, 27.
133. Mt 26, 38.
134. Ibid. 26, 41.

rida por el Salvador. Fue querida en razón de lo que Él era desde el principio. Y no fue querida en razón de lo que Él se hizo con el tiempo. Es necesario que a continuación consideremos ordenadamente los razonamientos sobre la distinción y duplicidad de voluntades, valiéndonos de nuevo de los testimonios de los Padres, que al hablar de Dios confirman lo que decimos.

El primer lugar lo ocupa el gran confesor y maestro Ambrosio, arzobispo de Milán, quien dice así en su segunda homilía *A Graciano* [135]: «Siendo igual a Dios, le es sin embargo inferior por razón de la carne y de la pasibilidad del hombre que ha asumido. ¿Cómo puede, sin embargo, una misma naturaleza ser igual e inferior? Y si es inferior, ¿cómo puede esa naturaleza hacer lo que el Padre hace y de modo igual a Él? ¿Cómo puede ser igual la operación y distinta la naturaleza? ¿Puede acaso lo inferior obrar como lo superior? ¿Puede darse una sola operación donde hay naturalezas diversas?».

Y Cirilo, el famoso patriarca de Jerusalén, en su homilía sobre el pasaje evangélico en que el Señor convierte el agua en vino, comienza diciendo: «Sucedió un gran milagro, obró un prodigio. Manifiesta su doble operación al sufrir como hombre y obrar como Dios. No una y otra cosa, sino uno y otro modo» [136].

135. Cf. PG 91, 165C, 6.

136. El Migne, en la nota 10, col. 167, hace notar que ese texto no aparece en la obra de san Cirilo. Para el milagro de Caná, cf. Jn 2, 1-11.

Y León, la fortísima y sapientísima cabeza de la gran Iglesia de Roma, en el tratado dogmático al santo Flaviano contra Nestorio y Eutiques, de infausta memoria, dice: «Obra en uno y otro aspecto, según la unión de ambos que le era propia. Obra el Verbo lo que es propio del Verbo y la carne lo que de la carne es propio. Resplandece el primero en los milagros, mientras sucumbe la segunda ante la violencia» [137].

Y Juan, el de la boca de oro, aún más, el que tenía la propia boca de Cristo, en su homilía sobre la viuda que dio dos moneditas como limosna para el tesoro del templo [138], comienza así: «Es simple la definición del ayuno. Por lo que hace al resto, en las naturalezas unidas son distintas las operaciones de la humanidad y de la divinidad. Por eso, aquí se fatiga y allí domina los elementos; aquí tiene hambre y allí se sobrepone a las debilidades; aquí tiene miedo y allí se muestra temible. Aquí ha de presentarse ante un tribunal y allí se juzga a sí mismo. En el caso de la limosna muestra la doble operación. Allí, desde el trono de los querubines juzga lo que es piadoso; aquí, junto al tesoro del templo, determina quién es bueno» [139].

El mismo Juan, en su homilía sobre el apostol Santo Tomás contra los arrianos, dice: «Oído esto, he purificado mi alma de la incredulidad. He dejado las dudas, he alcanzado el convencimiento,

137. PG 91, 168A, 10.
138. Cf. Mc 12, 41-44 y Lc 21, 1-4.
139. Cf. PG 91, 168B, 4.

con gozo y temor he tocado el cuerpo. Con los dedos he abierto los ojos del alma y he recordado la doble operación» [140].

Y el sapientísimo Cirilo, patriarca de Alejandría, en el trigésimo segundo capítulo de su *Tesoro*, afirma: «No admitiremos que haya una sola operación natural a Dios y a la criatura, para no enaltecer la criatura hasta la substancia divina o abajar ésta al rango que corresponde a los seres creados. Es necesario salvaguardar la unidad de aquellas cosas cuya operación y poder son inseparablemente unos» [141].

Así hablan los Padres de la piedad. Los hemos citado nosotros de modo resumido, reduciendo la amplitud y extensión de sus escritos, la multitud casi infinita, según expresión de la Escritura, *de sus testimonios* [142], a propósito de la evidentísima demostración de su verdadero conocimiento sobre la totalidad de Cristo Salvador. Fundados en ese conocimiento y bajo la inspiración del Espíritu Santo, transmitieron a la Santa Iglesia la misión de honrar tanto las dos naturalezas del solo y único Dios, cuanto, en igualdad de números con las naturalezas, la duplicidad de voluntades y operaciones, una y otra, voluntad y operación, divinas y humanas, según la distinción que elimina por completo al mismo tiempo la vana apariencia, la confusión y, junto a ellas, la división, pues atribuye al único e

140. Cf. PG 91, 168C, 3
141. Cf. PG 91, 168C, 9.
142. Hb 12, 1.

idéntico Verbo de Dios, encarnado en favor nuestro, una y otra real y claramente, según la unión indivisible de aquello en lo que subsiste. Si no se reconoce la distinción substancial, dentro de la máxima unión y sin confusión en la persona, de aquello que le fue unido y le pertenece por naturaleza, tampoco será posible reconocer sin confusión el principio de la unión.

Todo lo contrario mantienen quienes forman parte de la facción opuesta y hostil. Por ejemplo, el impío Apolinar dice así en la homilía que comienza: «Demostración de la divina encarnación a semejanza del hombre. No caen en la cuenta de que tal voluntad no es propiamente dicha del hombre terreno, como ellos piensan, sino de Dios que ha bajado del cielo» [143]. Y el mismo yerro lo comete también en la homilía que comienza: «La misma manifestación en la carne de Dios. Uno solo es el Cristo movido por la única voluntad divina, como también nos es conocida una sola operación, manifestada en los diferentes milagros y pasiones de su única naturaleza, pues que Él es y es llamado Dios encarnado» [144]. Y poco después añade: «Las palabras *Padre, si es posible, que pase de mí este cáliz, pero no se cumpla mi voluntad sino la tuya* [145] no revelan dos voluntades distintas que no puedan concordar la una con la otra, sino una sola y misma voluntad, la de aquél que obra divina-

143. Cf. PG 91, 169B, 12.
144. Cf. ibid. 169C, 3
145. Mt 26, 39 y Lc 22, 42.

mente y, en orden al proyecto de salvación, pide que se aleje la muerte. Quien tal decía era Dios portador de la carne que no tiene distinción ninguna en su querer» [146].

Y el discípulo y sucesor de aquél en defensa de la impiedad, el llamado con nombre que expresa bien su hostilidad a la verdadera doctrina, el hereje Polemón [147], en su *Confutación* contra los Santos Padres, perversamente afirma lo que sigue: «Era Cristo el Verbo de Dios unido perfectamente a la carne y hecho hombre sin haber mezclado en Él la mente mudable, que se mueve en contradicción con la voluntad natural. Todo lo contrario: hecho de por sí mente, ha cumplido todo con la inmutable voluntad divina. No había una divina y otra divinizada, según dice el capadocio Gregorio [148], pues en tal caso habría sido mudable. Si puede ser divinizado, habría podido ser también del todo terreno, como el primer Adán». Y en la carta que escribe a Timoteo, su colaborador y malvado compañero en la impiedad, dice lo que sigue [149]: «Quien habla de dos voluntades de Cristo, como se afirmaba hace tiempo y aún afirman algunos, queriendo hacer éste compatible con un solo Cristo [150], se verá forzado a dividir a éste en dos partes y no sólo por su naturaleza, sino incluso por enemistad

146. Cf. PG 91, 169C, 9.
147. Cf. ibid. 169D, 3.
148. Cf. ibid. 191A, 6.
149. Cf. ibid. 172B, 1.
150. Entiendo así la expresión *ē ton ena*, referida a Cristo.

entre ambas, a no ser que enseñe que uno solo y el mismo se es hostil a sí mismo. Donde hay duplicidad hay también, necesariamente, división».

Y también Temistio, defensor de la posición de Severo y corifeo de la perversa doctrina de los agnoetas [151], en el cuadragésimoquinto capítulo del tratado que envió a la emperatriz Teodora por encargo del patriarca Teodosio, pertenecientes a la herejía que de él tomo nombre, se pronuncia del modo siguiente, odioso a Dios: «Aunque san Atanasio afirmó que Cristo revela dos voluntades durante la pasión, movidos por tus silogismos, no admitiremos en adelante que tuviera dos voluntades, la una hostil a la otra, sino que reconoceremos plenamente la única voluntad del Emmanuel, como perteneciente a uno solo. Voluntad única que a veces se mueve humanamente y a veces al modo divino».

Y este mismo perverso hereje, en el quincuagésimosegundo capítulo del tercer libro de su obra, siguiendo la impiedad de su compañero de herejía, dice: «Afirmo el único conocimiento y operación del Emmanuel, y su única voluntad. Quien como Dios, inasequible a cualquier pasión, es inmutable, movido humanamente según la voluntad, pide que se alejen los sufrimientos, pero, a la par, divinamente, se hace fuerte contra los sufrimientos. Tales dos cosas acontecen mediante

151. Así eran llamados los herejes monofisitas que negaban al alma humana de Cristo la posibilidad de conocer.

la carne». Esto es lo que enseña la perversidad de los herejes.

Quienes a un mismo tiempo son adversarios de éstos y de la verdad, o sea, los maestros de la división, incurriendo en un error muy semejante, por lo que hace a la única voluntad y operación, sostienen la unión de hecho de la capacidad de querer y así se despeñan por abismos parejos.

Aquel malvado e insensato Teodoro, que llevó a su ruina y perdición a la Iglesia de Mopsuestia, en el segundo libro de sus comentarios a los milagros afirma [152]: «Cuando el Señor dijo al leproso: *Quiero, queda limpio* [153], mostró que una sola es la voluntad y la operación que procede del único poder. No hablo de la naturaleza, sino de la deliberación, en razón de la cual Él, según la presciencia, estuvo unido a Dios y se hizo hombre de la estirpe de David, poseyendo desde el mismo vientre materno una íntima afinidad con el Verbo».

Y el seguidor y continuador de su locura, el perverso Nestorio, en el segundo libro de su obra titulada *Clara iniciación*, habla con esta perfidia [154]: «Defendemos que las naturalezas no se confunden, que están unidas no según la substancia, sino según la voluntad, en razón de lo cual reconocemos una sola voluntad, operación y potencia, consideradas dignas de equiparación. Habiendo asumido el Verbo de Dios al hombre previamente elegido, mediante

152. Cf. PG 91, 172D, 1.
153. Mt 8, 3.
154. Cf. PG 91, 173A, 9.

la disposición ya antes señalada, lo sobreelevó [155] en razón al principio del poder que le era connatural». Y este mismo insensato repite de nuevo en el cuarto libro de la misma obra: «No era distinto el Verbo de Dios cuando existía como tal y cuando se hizo hombre. Era una sola persona a partir de ambas naturalezas por dignidad y honor, adorado por toda la creación sin estar dividido por ninguna decisión o voluntad en ningún lugar o tiempo» [156].

Pablo de Persia, por su parte, el criminal diácono de la herejía de Nestorio, en su libro *Sobre el juicio* se jacta de hablar contra Dios, uniéndose a éstos al decir: «Puesto que la unión del Verbo de Dios con el hombre que asumió no tuvo lugar según la substancia, no se produjo una sola naturaleza. Y si no se produjo una sola naturaleza, Cristo no es tampoco la única subsistencia [157] de una sola persona. Por tanto, la unión tuvo lugar según la deliberación, condicionada por la identidad de decisión y voluntad, a fin de que se salve la diferencia de naturalezas sin confusión y quede claro el misterio de la deliberación mediante la unicidad de la voluntad» [158].

Como véis, excelencia que examina las Escrituras y, junto a ellas, la doctrina del todo unísona y

155. Traduzco así el pasivo *proekrithē*.

156. Cf. PG 91, 173B, 3.

157. Traduzco *ypostasis* en el sentido de «substancia, realidad concreta» (cf. el *Lexikon* de Lampe s. v., en particular, p. 1459).

158. Cf. PG 91, 173B, 9.

concorde con las primeras en todos sus aspectos, a causa de nuestros pecados, no sé cómo, se ha infiltrado un error contra la fe irreprochable, según el cual se afirma tanto la unicidad de voluntad de Cristo cuanto la unicidad de su operación. La única voluntad cuando se dice: «Por eso, siguiendo en todo y también en esto a los Santos Padres, confesamos una única voluntad en nuestro Señor Jesucristo». Y la única operación al afirmar: «De esto, de la afirmación de dos operaciones, se seguiría el reconocimiento de dos voluntades». Pues, ciertamente, como el número de voluntades determinado por el de operaciones, una vez establecido que existe una sola voluntad es absolutamente necesario decir que existe una sola operación. De hecho, el empleo de este principio con imprudente precipitación [159] llevó consigo la confusión. Tienen presentes a los Padres, pretendiendo seguirlos en esto y en todo, pero no a aquéllos que lo son realmente, sino a quienes no son santos.

Pues en modo ninguno podría nadie aducir en favor de la única voluntad al famoso Atanasio, el cual afirma, según ya hemos comprobado anteriormente: «El cual revela dos voluntades: una humana y otra divina» [160]. Ni tampoco a Gregorio el teólogo, que dice de la voluntad humana del Salvador: «Su querer no es contrario al de Dios, pues está por entero divinizado» [161]. Ni tampoco a su

159. He traducido así el término *epeigomenēn*.
160. PG 91, 176A, 3.
161. Cf. la nota 1.

homónimo, el maestro de los nisenos, quien dice: «Con el cuerpo que obra y con el movimiento de la voluntad que reside en el alma» Y: «Queriendo con el alma, tocando con el cuerpo». Y: «Una es la voluntad humana y otra distinta la divina». Y cuando dice *no mi voluntad*, expresa la voluntad humana; y cuando añade *sino la tuya*, manifiesta la unión de su divinidad con la del Padre» [162]. Ni a Juan Crisóstomo, que enseña: «Esas palabras no revelan sólo la agonía, sino las dos voluntades. Si lo dicho ha de atribuirse a la divinidad, se daría en ella una contradicción. Sólo si se refieren a la carne tienen sentido. No querer morir no supone rebeldía en la carne pues la repulsión ante la muerte pertenece a la naturaleza. Él mostró en sí mismo todas las propiedades de la carne y lo hizo en abundancia» [163]. Ni a Cirilo de Alejandría, que enseña sabiamente: «Ésta era la voluntad del Padre, llevar a cumplimiento el proyecto de la salvación. También le pertenece el no querer morir, porque la carne pide que se aparte a la muerte». Y: «Tiene la voluntad específica de querer morir por todos por haberlo establecido así la naturaleza divina. Y no la tiene, por la súplica connatural a la carne de que se aparte de la muerte» [164]. Ni a Severiano, obispo de Gabala, que testimonia: «Así revela dos voluntades, la divina y la humana» [165]. Y tampoco

162. Cf. PG 91, 176A, 9.
163. Cf. Ibid. 176B, 3.
164. Cf. ibid. 176B, 11.
165. Cf. ibid. 176C, 5.

habla de un solo conocimiento el gran confesor Ambrosio, que prudentemente anuncia: «¿De qué modo puede haber una misma operación con una substancia distinta? ¿Puede acaso darse una misma operación donde hay una substancia diversa?» [166]. Ni a Cirilo de Jerusalén, que exhorta: «Mostró la doble operación sufriendo como hombre y obrando como Dios» [167]. Ni al divino León, que afirma sabiamente: «Una y otra forma, con la unión de ambas, obran según las características que les son propias» [168]. Ni, de nuevo, a Juan Crisóstomo: «Por lo demás, distintas son las operaciones de las dos naturalezas unidas, de la humanidad y de la divinidad. Se añade a la compasión el hecho de la doble operación y yo he reconocido, ciertamente, la duplicidad de operaciones» [169]. Ni, por fin, tampoco al santísimo maestro Cirilo de Alejandría: «No admitiremos que exista una sola operación natural a Dios y a la creatura» [170].

Declara que éstos, o algunos de ellos, no son santos, ni reconocidos como maestros de la Iglesia y añade que su ilustre confesión sobre las dos voluntades y operaciones es ímpia y ajena a la doctrina cristiana. Así lo da a entender en las siguientes palabras: «La afirmación de las dos operaciones escandaliza a muchos, pues no ha sido hecha por

166. Cf. ibid. 176C, 7.
167. Cf. ibid. 176C, 12.
168. Cf. ibid. 176C, al final.
169. Cf. ibid. 176D, 2.
170. Cf. ibid. 176D, 7.

ninguno de los santos y maestros reconocidos por la Iglesia. Además, tal afirmación lleva consigo la de dos voluntades opuestas entre sí y, por consiguiente, el reconocimiento de dos que quieren cosas contrarias, cosa impía y ajena a la doctrina cristiana» [171].

He aquí como esa afirmación es calificada de no perteneciente a los santos ni a los maestros reconocidos por la santa Iglesia. Se habla de la afirmación de que hay dos voluntades y dos operaciones. Y, según dicen, es impía y extraña a la doctrina cristiana y capaz de producir la introducción de dos que quieren cosas contrarias. Y lo mismo que con las dos voluntades sucede con las operaciones iguales a ellas en número enseñadas por los Santos Padres movidos por el Espíritu Santo, a quienes él desdeña seguir y llamar santos y admitir tal doctrina con ellos y según ellos, garantizando el misterio de Dios Cristo en la carne, sino que prefiere seguir en este punto a algunos [172] que se manifiestan abiertamente defensores de la confusión y maestros de la división, que han enseñado la única operación en Cristo Dios y han confesado que en todo momento tuvo una sola voluntad.

Tomemos ejemplos que no serán aducidos en vano, pues brevemente confirman y resumen cuanto llevamos dicho. El impío Apolinar combate así

171. Es difícil determinar a quien pertenece esta cita.
172. Traduzco así la difícil expresión *tisi kai tinas*.

a Dios: «Uno solo es Cristo, movido por una única voluntad divina, al igual que reconocemos en Él a una sola operación sin que haya ninguna diferencia en el querer» [173]. Y Polemón, adversario de la verdad: «Con la inmutable voluntad divina lo ha hecho todo y no con una divina y otra divinizada, como quiere el capadocio Gregorio» [174]. Y: «Quien habla de dos voluntades en Cristo, como los errados de otros tiempos y del presente, o convierte en dos al único Cristo o enseña que uno solo está en oposición consigo mismo» [175]. Y Temistio, sin ley: «Hagamos igualmente que la única voluntad del único Emmanuel sea movida cuándo humana cuándo divinamente» [176]. Y aquel Teodoro a quien Dios castigó: «Demostró que es una sola la voluntad, como única es la operación que procede de un único e idéntico poder» [177].

Y Nestorio, que desvariaba hasta el extremo: «Vemos una sola voluntad, operación y poder» [178]. Y Pablo, de mente persa [179]: «La unión en la deliberación está dominada por la identidad de volición y decisión». Y: «El misterio de la deliberación se manifiesta como perteneciente a una sola voluntad».

173. Cf. PG 91, 177C, 2.
174. Cf. ibid. 177C, 6.
175. Cf. ibid. 177C, 9.
176. Cf. ibid. 177C, 12.
177. Cf. ibid. 177D, 1.
178. Cf. ibid. 177D, 3.
179. En el sentido de «maniqueo», como explica la versión del Migne. Para la cita cf. PG 91, 177D, 5.

A éstos, execrables y malvados, los tiene por Santos Padres. A ellos toma por maestros reconocidos en la Iglesia. A ellos es a quienes sigue en todo y también en esto cuando, al definir como única la voluntad y la operación en Cristo, unido a ellos confunde y quiebra la razón del proyecto salvador.

¿Cómo es que diciendo una cosa pensaba la contraria; prefiriendo y anteponiendo el no ser al ser? Puesta como juez la verdad, no la injusticia, es del todo evidente que concuerda y es unísono con los Santos Padres no quien afirma lo que ellos no han afirmado, sino quien respeta lo que enseñaron. Pues de por sí el desacuerdo manifiesta y caracteriza la diversidad de pareceres y la concordia, en cambio, muestra su consenso. Y la misma verdad da a voces testimonio de cómo Nestorio nunca quiso hablar de dos voluntades, sino de una sola e idéntica, constituída en Él a partir de dos personas.

Si, en razón de esto, Nestorio afirma una sola voluntad y no dos, y lo mismo Apolinar y todos cuantos le siguen, e igualmente todos estos impíos enseñan una sola operación, indudablemente ha de considerarse que nosotros disentimos por completo de ellos cuando, unidos a los Padres, reconocemos dos voluntades. Y él ha de tenerse a sí mismo por coincidente con Nestorio, con Apolinar y con cuantos han enseñado la unicidad de voluntad y, según ya he dicho, rechazar como padres a los santos y tomar como tales a esos execrables herejes.

¿Cuál ha sido el extraño motivo que les ha forzado a introducir esa sentencia, contraria a la piadosa confesión? Si se debe a que no nos conceden crédito a nosotros, carecen de fundamento pues todos aquéllos que mantienen la recta doctrina son cristianos antes que ellos. Pero si gozamos de credibilidad, es menester que se eviten los errores, en razón de los cuales, disimulando su astucia y sin aducir [180] ningún sínodo o Padre, ni la Escritura, basados sólo en su propia opinión, dicen esas cosas, alterando los principios de la piedad que nos han sido transmitidos por quienes desde el principio fueron testigos oculares de la verdad y han sido hechos dispensadores de la palabra [181]. Y tras ellos, sucesivamente, sus discípulos, continuadores de su labor, maestros de la verdad inspirados por Dios y también los cinco santos y ecuménicos concilios de los beatísimos y divinos Padres. Si tal es lo que nos ha sido entregado, ¿de dónde nace la prueba y la credibilidad de sus doctrinas? Si mantenemos y reconocemos la autoridad de los santos concilios, es evidentemente falsa la invención que han introducido. No perteneciendo su doctrina a los santos concilios, cuánta no será la enormidad de lo que cambia lo mejor por lo peor, hasta el punto de convencer a los más simples de que es una enseñanza que conduce a la separación el modo de decir de los santos y gloriosos Padres y sínodos,

180. El período es aquí especialmente difícil y tortuoso.
181. Cf. Lc 1, 2.

hábilmente evitado desde el primer momento por los herejes, a fin de, como he dicho ya, ocultar sus propias opiniones y su malvada astucia a aquéllos a quienes pretenden engañar.

Por eso, para la completa destrucción de quienes inventan siempre malvados proyectos contra la fe, con gran prudencia se estableció la ley sinodal del santo concilio de los Padres en Calcedonia que dispone lo que sigue: «El santo y ecuménico concilio determinó que a nadie fuese lícito esgrimir, proponer, pensar o enseñar a otros ninguna otra fe. Quien osare establecer otra fe, o proponer, enseñar o transmitir un símbolo distinto a quienes desean convertirse al pleno conocimiento de la verdad desde el helenismo o desde el judaísmo, si fuere obispo o clérigo, sea considerado obispo ajeno al episcopado o clérigo ajeno al clero. Si fuese monje o laico, sea considerado anatema» [182].

Cuando se tiene presente la sentencia pronunciada por el concilio de los Padres reunidos en Calcedonia, ¿quién de los que tiene un cierto sentido de Dios, si se someten a la plena y espléndida luz de la que, por la que y en la que se halla la salvación de quien piadosamente la confiesa, podría pretender abandonar la recta fe que nos ha sido transmitida desde el principio, mediante las palabras de los Padres divinamente inspirados, y preferir las recientes innovaciones que atentan contra ella, inventadas por los herejes contra el recto modo

182. Cf. PG 91, 181A, 8.

de pensar, según ha quedado demostrado en este discurso? A menos que ese tal odie su vida, y haya elegido el distanciamiento de Dios.

Por eso, señor [183], fundados en los hechos y considerando cuál sea exactamente la doctrina predicada para la completa ruina de la piedad y la negación del verdadero conocimiento del Unigénito, del error más exagerado y del yerro mayor, en contra de lo definido por los santos varones que han pensado su doctrina bajo la iluminación beatísima y la inspiración divina, para guardarnos a quienes hemos llegado al final de los tiempos [184], pongamos cada uno cuidado con todas las fuerzas de nuestro corazón para rechazar esta novedad que acaba de aparecer, a fin de no extraviarnos por pereza o por cierto descuido: resistamos valerosamente, aunque sin excesiva aspereza, contra toda impiedad, *destruyendo* –por hablar con la Escritura– *todos los razonamientos y cuanto se alza contra el conocimiento de Dios* [185]. En ese sentido, nuestro mismo Salvador, nuestro Señor y Dios, protegiéndonos amorosamente dice: *Habrá algunos que digan: está aquí el Mesías, está allí. No les creáis* [186]. Alejaba, tanto como era posible, así de sus misterios las falsas y diversas opiniones enunciadas sobre Él por personas ambiguas, y defendía a sus segui-

183. Es Esteban, obispo de Dora, a quien está dedicado el opúsculo.

184. Cf. 1 Co 10, 11.

185. 2 Co 10, 5.

186. Mt 24, 23.

dores de toda doctrina errónea y de aquellos recursos con los que las personas amantes de las disputas y los enemigos han querido en todo tiempo tentar y combatir la firmeza de la confesión en Él, de modo que nuestra mente pía y religiosa, sorprendida por alguno de los tales, no abandone la verdad transtornada por las apariencias de las fábulas y pierda la firmeza en la enseñanza transmitida por las palabras de los Padres. *Vigilad y orad* –nos exhorta y nos repite esa invitación– *para no caer en la tentación* [187]. Con la vigilancia, quiere crear en nosotros la templanza en este punto, concediendo su ayuda a nuestra plegaria. Habla aquí de la tentación por parte de error, no de aquélla que es inevitable y en la que incurrimos nosotros solos, no movidos por otros que nos desvían del camino recto y real.

Vos, que guiado por Dios lo recorréis, dirigidme sabiamente a mí y a cuantos, a ejemplo mío, tropiezan con ambos pies [188] y conducidnos a la luz sin sombra y sin ocaso de la divinísima confesión y doctrina de la palabra, atendiendo a la recompensa que de esto se deriva, aquella que la ley divina promete a quienes, siendo fuertes como vos, soportan los pesos de los débiles y cumplen de ese modo la ley [189]. Y no hay peso mayor que el de la duda [190] respecto a la palabra misma, duda que

187. Ibid. 26, 41.
188. 3 R 18, 21 (según los *Setenta*)
189. Cf. Rm 15, 1; Ga 6, 2.
190. Así traduzco *adiaphoria*.

puede mover a los más inmaduros, por causa de los cambios de tiempos y personas, o quizá por los halagos y amenazas de los aduladores, que acarician o amenazan y atacan irresistiblemente sobre todo cuando hay tiempos de desórdenes.

No ceséis de tender vuestra mano compasiva al compañero que os suplica, purificándole sabiamente con la palabra, reforzándole amorosamente con la oración, dirigiéndolo y guiándolo hasta el mismo Verbo de Dios y soberano Señor de los siglos adorado rectamente por nosotros y creído, ahora y en el tiempo de su temible aparición. A Él, en unión del Padre y del Espíritu Santo, el honor, la potencia, la gloria, la adoración por los siglos de los siglos. Así sea.

OPÚSCULO 24 [191]

DEL BEATO MÁXIMO. ES IMPOSIBLE AFIRMAR UNA SOLA VOLUNTAD EN CRISTO

El nombre de Cristo no indica una naturaleza, sino una persona compuesta. O sea, el entero Cristo es Señor y Dios y omnipotente y tiene en sí también la carne que tomó por nosotros y por nuestra salvación, sin división ni confusión, pasible y no omnipotente, creada, visible, limitada, no omnipotente por naturaleza, sino dotada de una voluntad omnipotente en Cristo.

Cristo no es mortal ni inmortal según la persona, o no impotente u omnipotente, visible o invisible, creado o increado. Sino que es una cosa u otra según la naturaleza. Y, por decirlo simplemente, no por oposición de la voluntad, sino como

191. Según PG 91, 267-270. Según SHERWOOD, *op. cit.*, n. 62, p. 44, este opúsculo habría sido compuesto por *Máximo hacia 640*, no mucho después de la «Declaración» (*ekthesis*) del 638 hecha por el emperador Heraclio y favorable al monotelismo. A mi entender, sin embargo, es de un período posterior y fue compuesto en la misma época o poco después del *Opúsculo* 15, con el que tiene en común una larga cita de Crisóstomo, no incluída aquí (col. 164C, 1-D, 3=col. 268B, 9C, 10) con muy pocas variantes, una de las cuales es claramente un error (cf. la nota 194).

propiedad de la naturaleza. Único, como antes he dicho, es Cristo, pero tiene por naturaleza las características de ambas substancias. La proposición: *No lo que Yo quiero, sino lo que quieras Tú* [192], no indica otra cosa sino que ha revestido una carne verdadera y que teme a la muerte. Temer la muerte, rechazarla y entrar en agonía [193] es propio de la naturaleza humana. A veces deja a la carne sola, abandonada a su propia operación, para que, al revelarse su debilidad, se haga creíble también su naturaleza. A veces, por el contrario [194], la esconde para que sepas que no era un simple hombre. Porque si siempre hubiera mostrado las características humanas, se le habría tenido sólo por un hombre y si siempre se hubiera comportado como Dios no habría sido creíble el cumplimiento del proyecto salvador. Por eso cambia y mezcla las acciones y las palabras, para no ofrecer así pretexto ninguno a la enfermedad y la locura de Pablo de Samosata, de Marción y de los seguidores de Manes [195]. Por eso, como Dios predice el futuro y como hombre se somete a él.

Cuando te niegas a admitir y confesar las dos voluntades del único y solo Cristo, la única voluntad que en Él reconoces, ¿te parece sin principio, coeterna y consubstancial con la del Padre y

192. Mt 26, 39.

193. Para el sentido de «agonía», cf. la nota 121.

194. El contexto requiere que se cite el *ouk* que, por otra parte, no aparece en la misma cita en el *Op.* 15, col. 164C, 8.

195. Cf. la nota 126.

el Espíritu Santo y, por tanto, de condición divina, simple, no compuesta, pues está formada de la substancia divina o, a causa de la encarnación, te parece que sea alguna otra cosa? Dime entonces qué y señálanos cual es el nombre de esa voluntad. Te diré yo su nombre antes de la encarnación: voluntad divina. Como la naturaleza divina es en tres personas, sin principio, increada, incomprensible, simple y sin ninguna composición, así ha de ser también su voluntad. Yo te he dicho el nombre de la voluntad antes de la encarnación y todos estarán de acuerdo conmigo, pues no he dicho sino la verdad. Y también tú, quieras que no.

Dime ahora cuál es su nombre tras la encarnación. Investiga todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. Dime el nombre de esa única voluntad que has encontrado en Cristo. Búscalo, no dudes. Dado que la voluntad divina se dice divina y la humana, humana, podrás acaso decir que Cristo tiene una voluntad divino-humana [196]. Pero no me parece creíble, pues el Padre y el Espíritu Santo no tienen ese género de voluntad. ¿Te atreverías a definirla como compuesta? Eso sería también una novedad en la divinidad. ¿La llamas natural? Incurrirás en la confusión de Severo. De hecho es imposible que dos naturalezas o voluntades naturales lleguen a formar una naturaleza o voluntad

196. El adjetivo *theandrikos* aplicado a la *energeia* de Cristo aparece en la *Disputa con Pirro* (PG 91, 345C, 9) y en el *Op.* 7, col. 84D, 4ss., en ambos casos atribuido explícitamente al Pseudo-Dionisio Areopagita.

si no es por confusión. ¿Personal, entonces [197]? Harás extraños entre sí al Padre y al Hijo y parecerá que introduces tres voluntades opuestas entre sí, igual que reconoces tres personas.

Si afirmas que a cada uno cumple una sola voluntad y operación, deberás afirmar voluntades y operaciones distintas para el Padre y el Espíritu Santo y, quieras que no, tu razonamiento vendrá a incurrir en politeísmo. Y si la defines como relativa, introducirás la división de personas propia de Nestorio. Si la defines como no natural corrompes la substancia de quien quiere, pues lo que no es natural es corrupción según la naturaleza, tal y como lo establecieron los Padres. Según esa opinión, eliminarás la unidad y nos inducirás a la división en mitades y tercios [198], según los cuales se habrá de ponderar lo que hay de humano en esa voluntad que tú dices única. Y también se habrá de cuantificar de acuerdo con esto, lo que hay en la voluntad de creado y de increado y de cuantas cosas puedas imaginar.

Dínos el nombre de esa voluntad que confiesas en Cristo. Y si te refugias en decir que la única voluntad que reconoces en Cristo carece de nombre, adscríbela al número de las cosas innominables [199], pues tal será el lugar que le corresponde.

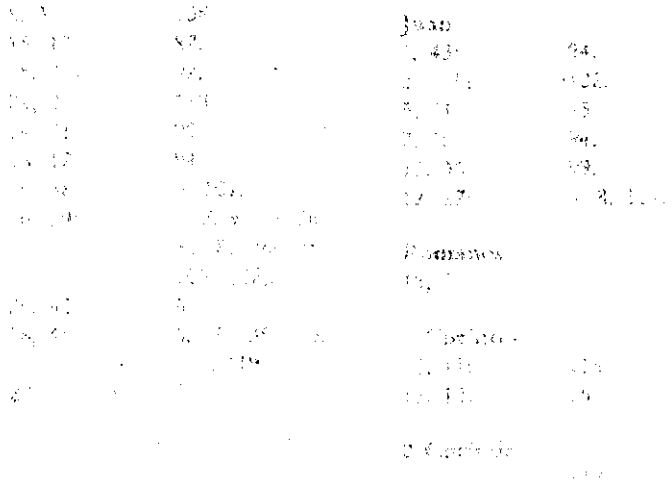
197. Literalmente «hipostática».

198. El término *dimoirotriton* es un *hapax* de Máximo (cf. el *Lexikon* de Lampe *ad l.*).

199. Quizás los salmos de autor desconocido, que, sin embargo, fueron escritos en su mayoría por David.

Mas sábete, varón eruditísimo, que a nosotros nos resulta imposible confesar lo que carece de nombre. Tal cosa es enteramente imposible para cualquier poblador de la tierra.

Vuélvete a la doctrina de los Padres y toma de ellos qué ha de enseñarse y con qué nombre debe ser confesado. «Confesamos lo que podemos contar» [200], dice Basilio, el gran intérprete de los misterios divinos. Y añado yo por mi parte: la carne del mismo Dios Hijo en el propio Verbo de Dios da la vida, pues quien es de naturaleza superior a todas las cosas ha venido a nacer. Confesamos dos naturalezas y una sola persona e hipóstasis del Verbo de Dios. Adoramos a un solo Hijo, como uno solo es en la Trinidad, en unión del Padre y el Espíritu Santo, desde el principio, ahora, por los siglos infinitos y después de los siglos. Amén.



200. Cf. PG 91, 269C, 11.

ÍNDICE BÍBLICO

3 Reyes *(Setenta)*
18, 21: 119.

Salmos *(Setenta)*
75, 5: 24.
136, 8: 83.

Proverbios
22, 28: 43.

Zacarías
2, 10: 83.

Mateo
8, 2ss.: 97.
8, 3: 108.
15, 13: 87.
15, 32ss.: 97.
24, 23: 118.
24, 41: 90.
26, 17: 94.
26, 38: 6, 101.
26, 39: 6, 7, 9, 33, 36, 59, 80, 96, 98, 105, 122,.
26, 40: 6, 7.
26, 41: 6, 7, 36, 96, 101, 119.
27, 34: 94.

Marcos
6, 48: 93.
7, 24: 94.
9, 30: 94.
12, 41-44: 103.
14, 36: 59.

Lucas
1, 2: 116.
5, 12ss.: 97.
9, 26: 75.
12, 49: 24.
17, 34: 90.
21, 1-4: 103.
22, 42: 7, 8, 34, 36, 60, 80, 96, 97, 105.
22, 43-44: 8, 60.

Juan
1, 43: 94.
2, 1-11: 102.
5, 21: 95.
7, 1: 94.
10, 30: 99.
12, 27: 6, 8, 101.

Romanos
15, 1: 119.

1 Corintios
10, 11: 118.
13, 12: 25.

2 Corintios
10, 5: 118.

Gálatas
6, 2: **119.**

Filipenses
2, 8: **19.**

Tito
2, 13: 25.

Hebreos
4, 15: 74.
12, 1: 104.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

Adán: 106.
Agnoetas: 107.
Agōnia: 8, 59, 98-101.
Agōnian: 9, 99-100, 111, 122.
Alma (de Cristo): 60.
Ambrosio (de Milán): 102, 112.
Angustia: 59, 80.
Apolinar: 7, 42, 82, 105, 113, 114, 115.
Arrio: 85.
Atanasio: 7, 11, 35, 61, 96, 107, 111.

Basilio (Magno): 125.
Boulē: 79, 87.

Calcedonia (concilio): 83, 117.
Católica (Iglesia): 37, 43, 74, 95.
Cirilo de Alejandría: 7, 35, 38, 39, 40, 43, 66, 104, 111, 112.
Cirilo de Jerusalén: 102, 112.
Constantinopla (II° concilio): 12.
Creta (isla): 82.

Dalmais I.-H.: 5.
Dionisio Areopagita (Pseudo): 38, 123.
Doucet M.: 9.

Epifanovitch S. L.: 77.
Esteban (obispo de Dora): 89.
Eunomio: 97.
Eutiques: 42, 82, 103.

Gnōmikos: 24, 47, 87.
Gnōmē: 77.
Gregorio Nacianceno: 36, 49, 79, 91, 96, 106, 110, 114.
Gregorio de Nisa: 12, 31, 96, 110.
Grillmeier A.: 10, 12.

Heraclio (emperador): 61, 121.
Hilario de Poitiers: 11.
Humildad: 47.

Jerusalén: 89.
Juan Crisóstomo: 7, 8, 99, 111, 112, 121.

Lateranense (concilio): 89.
León (Magno): 83, 103, 112.
Léthel F. M.: 9, 12.

Manes: 82, 100, 122.
Marción: 100, 122.
María: 26, 75, 91.
Marino (diácono): 23.
Monoenergismo: 5, 12.
Monotelismo: 5, 12.

Nestorio: 54, 68, 88, 103, 108, 109, 114, 115, 124.

Nicea (concilio): 12.
Pablo (de Persia): 109, 114.
Pablo (de Samosata): 100, 122.
Perichōrēsis: 41.
Pierres J.: 89.
Piret P.: 9.
Polemón (herético): 106, 114.

Sabelio: 85.
Sangre (desastres): 61.
Sergio (patriarca): 89.
Severiano de Gabala: 6, 7, 9, 101, 111.
Severo de Antioquía: 68, 78, 82-88, 107, 125, .
Sherwood P.: 6, 7, 19, 23, 45, 77, 89, 96, 121.

Temistio: 107, 114.
Teodora: 107.
Teodoro de Mopsuestia: 108.
Teodosio: 107.
Trinidad: 26, 84, 125.
Ypostasis: 55, 109, 125.
Ypostatikōs: 37, 40 124.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN 5

1. La agonía de Jesús en la Obra de Máximo el Confesor 5
2. La defensa de la plena humanidad de Cristo 9
3. Los *Opúsculos* traducidos en este volumen 14

Máximo el Confesor
MEDITACIONES SOBRE LA AGONIA DE JESUS

Opúsculo 6
Acerca de la proposición: «Padre, si es posible, que se aleje de mí este cáliz» (Mt 26, 39) 19

Opúsculo 7
Exposición doctrinal remitida a Chipre, para el diácomo Marino 23

Opúsculo 16
Sobre las dos voluntades del único Cristo Dios nuestro 45

Opúsculo 3

Capítulo 51 de ese mismo tratado del mismo Máximo. A propósito del hecho de que los Padres, cuando hablan de dos voluntades en Cristo, quieren indicar las leyes naturales, no las disposiones de ánimo 77

Opúsculo 15

Tratado espiritual y dogmático del mismo Máximo, en que se demuestra que la «declaración» del rey Heraclio es herética a causa de las innovaciones introducidas por sugerencia del patriarca Sergio de Constantinopla, innovaciones que se oponen a las definiciones y a los Santos Padres y, por el contrario, concuerdan con las impiedades y herejías que, en los últimos tiempos, predican la confusión y la división en el misterio de Cristo nuestro Dios. Escrito desde Roma a Esteban, santísimo obispo de Dora, consagrado bajo el trono santo y apostólico de nuestra santa ciudad de Cristo Dios 89

Opúsculo 24

Del beato Máximo. Es imposible afirmar una sola voluntad en Cristo 121

ÍNDICE BÍBLICO 127

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS 129

Editorial Ciudad Nueva

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

1 - **Orígenes,** COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES,
2.ª Ed., 326 págs.

2 - **Gregorio Nacianceno,** HOMILÍAS SOBRE LA NATIVIDAD,
2.ª Ed., 154 págs.

3 - **Juan Crisóstomo,** LAS CATEQUESIS BAUTISMALES,
2.ª Ed., 256 págs.

4 - **Gregorio Nacianceno,** LA PASIÓN DE CRISTO,
2.ª Ed., 208 págs.

5 - **San Jerónimo,** COMENTARIO AL EVANGELIO DE SAN MARCOS,
2.ª Ed., 136 págs.

6 - **Atanasio,** LA ENCARNACIÓN DEL VERBO,
118 págs.

7 - **Máximo el Confesor,** MEDITACIONES SOBRE LA AGONÍA DE JESÚS,
2.ª Ed., 136 págs.

8 - **Epifanio el Monje,** VIDA DE MARÍA,
148 págs.

9 - **Gregorio de Nisa,** LA GRAN CATEQUESIS,
2.ª Ed., 172 págs.

10 - **Gregorio Taumaturgo,** ELOGIO DEL MAESTRO CRISTIANO,
2.ª Ed., 176 págs.

11 - **Cirilo de Jerusalén,** EL ESPÍRITU SANTO,
2.ª Ed., 108 págs.

12 - Cipriano, LA UNIDAD DE LA IGLESIA,
144 págs.

13 - Germán de Constantinopla, HOMILÍAS MARIOLÓGICAS,
196 págs.

14 - Cirilo de Alejandría, ¿POR QUÉ CRISTO ES UNO?,
138 págs.

15 - Juan Crisóstomo, HOMILÍAS SOBRE EL EVANGELIO DE SAN JUAN,
354 págs.

16 - Nicetas de Remesiana, CATECUMENADO DE ADULTOS,
148 págs.

17 - Orígenes, HOMILÍAS SOBRE EL ÉXODO,
228 págs.

18 - Gregorio de Nisa, SOBRE LA VOCACIÓN CRISTIANA,
132 págs.

19 - Atanasio, CONTRA LOS PAGANOS,
128 págs.

20 - Hilario de Poitiers, TRATADO DE LOS MISTERIOS,
122 págs.

21 - Ambrosio, LA PENITENCIA,
140 págs.

22 - Gregorio Magno, LA REGLA PASTORAL,
420 págs.

23 - Gregorio de Nisa, SOBRE LA VIDA DE MOISÉS,
252 págs.

24 - Nilo de Ancira, TRATADO ASCÉTICO,
252 págs.

25 - San Jerónimo, LA PERPETUA VIRGINIDAD DE MARÍA,
104 págs.

26 - Cesáreo de Arlés, COMENTARIO AL APOCALIPSIS,
190 págs.

27 - **Atanasio**, VIDA DE ANTONIO,
148 págs.

28 - **Evagrio Póntico**, OBRAS ESPIRITUALES,
296 págs.

29 - **Andrés de Creta**, HOMILÍAS MARIANAS
192 págs.

30 - **Gregorio Nacianceno**, LOS CINCO DISCURSOS TEOLÓGICOS
288 págs.

31 - **Gregorio de Nisa**, VIDA DE MACRINA - ELOGIO DE BASILIO
176 págs.

Próximos volúmenes:

— **Basilio Magno**, EL ESPÍRITU SANTO.

— **Basilio Magno**, EL HEXAMERÓN.

— **Juan Damasceno**, HOMILÍAS CRISTOLÓGICAS Y MARIANAS.

— **Juan Cristóstomo**, COMENTARIO A LA CARTA A LOS GÁLATAS.

— **Gregorio Nacianceno**, FUGA Y AUTOBIOGRAFÍA.

— **Tertuliano**, APOLOGETICUM.

— **Máximo el Confesor**, CENTURIAS SOBRE LA CARIDAD - DIÁLOGO ASCÉTICO - COMENTARIO AL PADRE NUESTRO.

Biblioteca de Patrística

Los Padres siguen constituyendo hoy en día un punto de referencia indispensable para la vida cristiana.

Testigos profundos y autorizados de la más inmediata tradición apostólica, partícipes directos de la vida de las comunidades cristianas, se destaca en ellos una riquísima temática pastoral, un desarrollo del dogma iluminado por un carisma especial, una comprensión de las Escrituras que tiene como guía al Espíritu. La penetración del mensaje cristiano en el ambiente socio-cultural de su época, al imponer el examen de varios problemas a cual más delicado, lleva a los Padres a indicar soluciones que se revelan extraordinariamente actuales para nosotros.

De aquí el «retorno a los Padres» mediante una iniciativa editorial que trata de detectar las exigencias más vivas y a veces también más dolorosas en las que se debate la comunidad cristiana de nuestro tiempo, para esclarecerla a la luz de los enfoques y de las soluciones que los Padres proporcionan a sus comunidades. Esto puede ser además una garantía de certezas en un momento en que formas de pluralismo mal entendido pueden ocasionar dudas e incertidumbres a la hora de afrontar problemas vitales.

La colección cuenta con el asesoramiento de importantes patrólogos españoles, y las obras son preparadas por profesores competentes y especializados, que traducen en prosa llana y moderna la espontaneidad con que escribían los Padres.